BIBLIOTECA DE CULTURA
DIRECTOR: ARMANDO ROA

Es propiedad. Derechos reservados para todos los países de habla española. Inscripción N.º 10177. Copyright by Empresa Editora Zig-Zag, S. A. Santiago de Chile. 1945.

EMPRESA EDITORA ZIG-ZAG, S. A.
SANTIAGO DE CHILE, 1946

CHRISTOPHER DAWSON

EL CRISTIANISMO Y LOS NUEVOS TIEMPOS

Traducción de

JOSE CORONEL URTECHO



ZIG-ZAG

Portada de Mauricio Amster

INDICE

Religión y Vida

CON FRECUENCIA se dice que el Cristianismo ya no tiene contacto con la vida y que ya no satisface las exigencias del mundo moderno. Y estas críticas son sintomáticas de un cambio general de actitud ante los problemas religiosos. Los hombres de hoy se interesan menos por los fundamentos lógicos y metafísicos de la religión que por sus resultados prácticos. No se preocupan tanto de la verdad de la doctrina cristiana cuanto del valor de la vida cristiana. Más que el dogma cristiano, atacan hoy la ética cristiana.

Lo cual no es del todo malo, porque demuestra que ya la gente no trata a la religión como si fuera completamente ajena a la vida diaria del

hombre. La aceptación pasiva de la religión como algo que todo ciudadano respetable da por descontado ya no es posible, y, al mismo tiempo, está igualmente desacreditada la oronda aceptación burguesa del mundo. Cualquiera admite hoy día que el mundo no anda bien, y los que critican al Cristianismo son precisamente los más descontentos. Los más ansiosos de cambiar el mundo son los que atacan con más violencia a la religión; y si atacan al Cristianismo es porque lo juzgan como un obstáculo para una verdadera reforma de la vida humana. Pocas veces en la historia han estado los hombres tan descontentos de la vida ni tan conscientes de la necesidad de una liberación; y si abandonan el Cristianismo es porque sienten que está al servicio del orden establecido y que no tiene poder real ni siquiera voluntad de cambiar el mundo y libertar al hombre de sus dificultades presentes. Han perdido la fe en las antiguas tradiciones espirituales que inspiraron la civilización en el pa-

sado y tienden a buscar una solución en algún práctico remedio externo, como el comunismo o la organización científica de la vida, algo determinado y objetivo que pueda ser aplicado al todo social.

Sin embargo no hay razón suficiente para suponer que el mundo pueda salvarse por la máquina o por alguna reforma externa. En realidad, la gran tragedia de la civilización moderna está en el fracaso del progreso material para satisfacer las necesidades humanas. Tiene mayor poder el mundo moderno que en cualquier época pasada, pero ha usado de este poder tanto para la destrucción como para la vida; es más rico, y, sin embargo, estamos en las agonías de una gran crisis económica; es más sabio, y, sin embargo, toda nuestra ciencia parece incapaz de ampararnos. No es poder, ni riqueza ni ciencia lo que le falta a nuestra civilización, sino vitalidad espiritual; y de no poderse adquirir ésta, nada podrá salvarnos de la

suerte corrida por la civilización de la antigüedad clásica y por tantas otras civilizaciones que fueron brillantes y potentes en sus días.

Pues bien, esta cuestión de la vitalidad espiritual, ya sea en el individuo o en la sociedad, constituye el núcleo central y la esencia misma del problema religioso. Religión no es filosofía, ni ciencia, ni moral, sino ni más ni menos que una comunión con la vida divina, ya sea que la consideremos internamente como el acto mismo de comunión, o externamente como un sistema de creencias y prácticas por las que el hombre pone su vida en relación con los poderes que rigen la vida universal.

Como es de suponerse, la primordial preocupación de la religión primitiva son las fuerzas de la naturaleza, y el centro a cuyo alrededor se funda es el culto de los poderes de la fertilidad y la generación, de que dependen tanto la vida física de la tierra como la del hombre. Todos los momentos vitales de la vida de la tribu o de la comunidad rural estaban investidos de significado religioso y santificados por ritos religiosos, ritos que no eran meramente mágicos en el sentido utilitario, sino sacramentales y místicos, puesto que eran los canales por los que el hombre entraba en contacto y comulgaba con los divinos poderes que regían el mundo. Así, pues, en la sociedad primitiva no se podía pensar en ninguna contradicción ni conflicto entre religión y vida, pues ambas eran aspectos complementarios de la misma cosa. La religión era núcleo vital del organismo social y regulaba por completo la actividad económica y política de la sociedad. Tampoco había contradicción entre lo material y lo espiritual, porque las cosas materiales eran vistas como vehículos de fuerzas espirituales. En efecto, para el hombre primitivo, el mundo es un vasto complejo de poderes espirituales, buenos, malos e indiferentes, que afectan a su vida a cada paso, y la religión es el sendero que él se ha abierto en esta selva espiritual.

Las grandes religiones vinieron a cambiar todo eso. La religión dejó de estar centrada alrededor de las necesidades prácticas de la vida humana. Volvióse cosa de disciplina espiritual y de contemplación intelectual. El hombre se dió cuenta del carácter trascendente de la realidad espiritual y se libertó del terror de las tinieblas y del poder de las fuerzas siniestras que nos acechan en la naturaleza o detrás de ella. Pero este tipo de religión más elevado, con su claro concepto de la distinción entre espíritu y materia, trata además el germen de un conflicto entre religión y vida. No había, en las heladas cimas a las que lleva la senda de la contemplación, lugar para el común de los mortales, y, sin embargo, esta misma senda era la única que conducía a la liberación y a la vida espiritual. La forma más impresionante y paradójica de ese contraste se da en el budismo, porque el budismo, más que todo, es un intento directo y sincero de resolver el problema de la vida humana, pero lo

hace valiéndose de la negación radical de la vida misma. Buda pretendía enseñar al hombre el secreto de la felicidad y el camino de la liberación espiritual, pero su noble enseñanza moral tenía su origen en la idea de que la existencia es dolor y que su fin es la paz del Nirvana.

Este pesimismo, este dar la espalda a la vida, es más o menos característico de todas las grandes religiones de la antigüedad; ni los griegos, a pesar de su humanismo y de su aprecio de la vida física, pudieron librarse de él. La primera palabra de la especulación griega es el misticismo órfico, con su añoranza de liberación del doloroso círculo de nacimiento y muerte; y su última palabra está en la doctrina neoplatónica de la maldad de la materia y de la necesidad que tiene el alma de escapar del mundo de los sentidos al mundo del puro espíritu.

En un mundo en que tales concepciones dominaban, junto con los restos decadentes de la tradición más antigua, de adoración de la naturaleza,

apareció el Cristianismo, trayendo también él un mensaje de liberación y de salvación espiritual. Pero la tradición que éste heredaba era diferente tanto en la del mundo griego como en la del oriental, pues su dualismo no era el del yogui indio ni el del filósofo helénico. La religión judía se diferenciaba de todas las demás por el dinámico realismo de su concepción de Dios. No era el Dios de Israel una abstracción metafísica como la idea platónica del Bien, o el Brahma universal, o el Tao chino, "no el Dios de los filósofos y de los sabios, sino el Dios Vivo, Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, *Deus meus et Deus vester*".

Este Dios Vivo se manifestaba exteriormente por la acción vital de su Espíritu Creador, como el soplo de vida divina que flotaba sobre el caos primordial y que inspira a los profetas con la palabra de vida. Según el lenguaje helenístico del libro de la Sabiduría, es la fuerza "que alcanza de confín a confín, ordenando todas las cosas con sua-

vidad y fuerza, la cual, siendo una sola, todo lo puede, y permaneciendo en sí misma, renueva todas las cosas, y por las naciones se difunde en las almas santas, forma amigos de Dios y profetas".

De modo que la idea cristiana de la salvación no era libertarnos del cuerpo y del mundo sensibles: era la salvación del hombre entero, cuerpo y alma, por la iniciación de una nueva vida. En ninguna otra religión el concepto de *vida* es tan capital y tan característico como lo es en el Cristianismo.

Desde su origen fué considerado el Cristianismo, no como una gnosis intelectual, o como una nueva moral, sino como una nueva vida: como la inyección de un nuevo principio vital que transformaba la naturaleza humana, elevándola a un plano objetivamente superior del ser. Para la Iglesia primitiva era el cristiano una nueva criatura, tan diferente del hombre "psíquico" natural o más diferente aún que éste lo era de los animales.

Esta concepción es tan absolutamente fundamental en la teología paulina como en la juanina. Para San Pablo, Cristo es el segundo Adán, el primogénito de la nueva creación, y de la unión orgánica y sacramental de Cristo con la Iglesia había nacido la nueva humanidad espiritual. De la misma manera, en los escritos juaninos, Jesús no es sólo un maestro o un modelo moral: él es la vida y la fuente de la vida, y por eso la esencia del Cristianismo consiste en injertar esta vida divina en el tronco de la humanidad por un vital acto sacramental.

Por este sacramentalismo muchos críticos modernos han comparado al Cristianismo con los misterios religiosos de su tiempo, que también hacían hincapié en la idea de un nuevo nacimiento. Pero, mientras los misterios paganos no eran otra cosa que los ritos de las antiguas religiones de la naturaleza, investidos de un nuevo significado metafísico, o más bien teosófico, los sacramentos cristianos guardan una relación orgánica con la

naturaleza esencial del Cristianismo. La humanidad de Jesús es un sacramento, la Iglesia visible es un sacramento y todos los momentos vitales de la vida cristiana necesariamente se manifiestan en actos sacramentales. Los misterios paganos y el gnosticismo eran igualmente incapaces de tender un puente de unión sobre el abismo que separa la vida humana de la realidad espiritual. Aquéllos eran medios para escapar a la realidad de la vida y no medios de regeneración. Si el Cristianismo derrotó a sus rivales, fué porque se hizo sentir como una realidad histórica y social capaz de transformar la vida humana.

El Cristianismo primitivo está animado de una triunfante sensación de vitalidad espiritual sin paralelo en la historia de las religiones. "Despertad vosotros los que dormís y levantaos de entre los muertos y Cristo brillará sobre vosotros." El nuevo principio de vida espiritual que se introdujo en la humanidad hizo que los hombres pudieran

encarar con nuevo valor las duras realidades de la existencia. No liberó al hombre del dolor y de la muerte, pero puso a éstos al servicio de fines vitales; tal es la gran victoria psicológica del Cristianismo: haber hecho la reconquista espiritual de aquella parte de la vida que hasta entonces había estado bajo la sombra de la muerte. "Mostradnos milagros —escribió Blake—, ¿podéis acaso presentar mayores milagros que éstos? Hombres que consagran toda su vida al desprecio, a las ofensas y a la muerte. El cristiano podía aceptar lo que de suyo el hombre no puede soportar, porque la cruz se había convertido en talismán de vida. Podía, como dice San Pablo, gozar en sus dolores, porque éstos eran prolongación y complemento de lo que Cristo sufrió por su cuerpo, que es la Iglesia."

Esta heroica aceptación del dolor es, por supuesto, rara. Es la señal del santo. Pero el hecho es que sólo en el santo se realiza la vida cristiana

en toda su plenitud. No se puede juzgar al Cristianismo por estadísticas ni sacando un término medio. Puede hacer más un santo que mil hombres corrientes, por más activos y bien organizados que sean. En tal sentido, el Cristianismo es esencialmente aristocrático, puesto que para él lo único que cuenta es la calidad del individuo. Pero, sin embargo, es por otra parte la más democrática de las religiones, porque mendigo sin educación que sea santo vale más que mil sabios y organizadores, como decía San Francisco, y ya puede felicitarse el predicador brillante por el efecto de sus sermones, cuando en verdad su éxito se debe a las oraciones de algún santo desconocido, cuya importancia es ignorada tanto por él como por otros.

Eso es lo que quiere decir San Pablo en su famoso panegírico de la caridad, porque la caridad no es otra cosa que esa fuerza misteriosa de la vida espiritual que actúa en la voluntad. No es fuerza humana ni cualidad moral, sino una energía sobre-

natural que transforma la naturaleza del hombre y edifica una nueva humanidad. Nada nos da una idea más aterradora de la diferencia entre religión viva y religión muerta y de la apostasía del mundo moderno, que la profunda degradación sufrida por la palabra caridad en nuestro tiempo. Ha perdido todo su sentido vital y su misteriosa cualidad "numínica". Se ha identificado con la más externa y espiritualmente vacía forma de beneficencia social, y hasta esta misma beneficencia anda teñida de cierto color de protección social y de egoísta satisfacción ética. De la misma manera, la gran frase de San Juan: "El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor", ha sido convertida, por el mismo proceso de degradación, de la más profunda de las verdades espirituales, en una banalidad sentimental.

Estos son simples ejemplos del modo como los conceptos espirituales pueden ser vaciados de su significación vital. Nos basta comparar el arte

eclesiástico moderno con el del pasado para sentir que la vida lo ha abandonado, y que aquello mismo que en otro tiempo era mirado como realidad viva se ha convertido en fórmula muerta. Y esta desvitalización de la religión moderna explica en gran parte la actitud anticristiana de escritores como Nietzsche y D. H. Lawrence. Porque nada es tan repugnante como la religión muerta: es lo más muerto que hay. No sirve ni para el estercolero, como dice el Evangelio.

¿Cuál es la causa de este estado de cosas? Muchos dirán que el Cristianismo ya fué probado y resultó insuficiente; que su promesa de vida nueva era engañosa y que nunca tuvo verdadero poder para cambiar al mundo y transformar la naturaleza humana. ¿Pero se puede sostener eso a la faz de la historia? ¿No es obvio, acaso, para toda inteligencia no prejuiciada, que el Cristianismo ha sido una de las mayores fuerzas espirituales de la historia universal, y que sin él nuestra civilización ha-

bría sido completamente diferente? Y aun hoy conserva su poder sobre las almas de los que se ponen en contacto vital con él. Lo malo es que los canales de comunicación entre el Cristianismo y el mundo moderno han sido estrechados y disminuídos. El mundo ha seguido su propio camino, dejando a un lado al Cristianismo, y sólo quienes poseen un sentido vigoroso de religión personal tienen el valor de superar los obstáculos y restablecer por sí mismos el contacto. Y aun éstos encuentran a menudo difícil acomodar todos los aspectos de su vida completa a las normas cristianas. De corazón y voluntad son verdaderos cristianos, y, sin embargo, una gran parte de su vida —física, económica y social— permanece inalterada como parte integrante del mundo secular.

El hombre es un ser social y su medio social condiciona la mayor parte de su vida. No puede libertarse de la coacción social por un mero acto de voluntad, y, sin embargo, como cristiano, tampoco

puede aceptar la división de la vida que convierte la religión en un negocio privado sin influencia en las cuestiones sociales y prácticas. Siempre fué éste uno de los problemas medulares de la vida cristiana. Los primeros cristianos se veían realmente forzados a una ruptura radical con el mundo secular, porque éste era pagano, y el solo hecho de ser cristiano rompía los lazos del hombre con la vida cívica y la actividad pública. Los cristianos formaban una raza aparte, con una vida social propia que, como la de los judíos o la de los primitivos cuáqueros, era más intensa por lo mismo que se encontraba reprimida y limitada. Pero con la conversión del Imperio el peligro de la secularización se agravó al punto. El mundo parecía más peligroso como amigo que como enemigo, y la religión, que había resistido todos los ataques de los perseguidores, ahora que se había convertido en la Iglesia estatal del Imperio parecía estar a punto de perder su libertad y vitalidad. La nueva situación

requería un remedio nuevo, y éste fué el movimiento monástico, que, empezando en Egipto, se propagó por el mundo cristiano con rapidez extraordinaria. La vida monástica no era otra cosa que un intento de poner en práctica, sin componendas, las enseñanzas del Evangelio, abandonar todo lo que sirviera de obstáculo al cumplimiento literal del ideal evangélico y fundar la totalidad de la vida en principios cristianos.

Los hombres huyeron de las ciudades al desierto para escapar de la atmósfera de secularismo que envolvía la vida social. Formaron una nueva vida social fuera del Estado, una vida de la mayor simplicidad posible, sin propiedad privada, ni independencia personal, ni matrimonio; un comunismo fundado en la pobreza, la castidad y la obediencia, que es el único verdadero comunismo que ha conocido el mundo.

Por supuesto, esa clase de vida sólo puede ser realizada por una pequeña minoría. Constituía la

ciudadela interior de la vida cristiana una como reserva de fuerza espiritual de la que el resto de la Iglesia podía proveerse conforme a sus necesidades. Existía, está claro, el peligro de que el culto del ideal monástico condujera a los hombres a descuidar o menospreciar la vida ordinaria del cristiano medio, como lo vemos en la historia de la Iglesia de Oriente, que dejó de ser levadura del mundo y se volvió estática e inmutable como las demás religiones del mundo oriental. En Occidente, sin embargo, el monasticismo mantuvo siempre la conciencia de su misión apostólica. Fueron los monjes quienes convirtieron a los bárbaros y pusieron los fundamentos de la cultura occidental. Gracias al ejemplo y la influencia de los monjes, la Iglesia occidental no aceptó la dualista separación de la religión y de la vida, que era el resultado que debía esperarse de la aceptación externa del Cristianismo por una sociedad bárbara y semipagana. El Cristianismo medioeval fué una fuerza

dinámica que tuvo que luchar contra enormes obstáculos para hacerse realidad en la vida social. Por escaso que haya sido el éxito de aquel esfuerzo, fué por lo menos un movimiento vital que abrazó todo lo que tenía vida en la cultura de entonces. Desde San Benito y San Bonifacio hasta San Bernardo y San Francisco, de Beda a Alcuino, desde San Buenaventura hasta Santo Tomás, la historia de la Iglesia medioeval es la de una heroica y trágica lucha por la vindicación de ideales espirituales y por la realización de los principios cristianos en la vida social. No podemos, claro está, considerar la civilización medioeval como el modelo de lo que debería ser una civilización cristiana, como un ideal al que la sociedad moderna debería conformarse. Es admirable no tanto por lo que realizó como por lo que intentó realizar, porque rehusó contentarse con soluciones parciales y porque intentó poner todas las fases de la vida en relación vital con la religión.

Así, pues, no es ningún accidente el que a la pérdida de la unidad cristiana en el siglo dieciséis siguiera la pérdida de la unidad de la vida cristiana. La tentativa de los reformadores de espiritualizar la religión terminó en la secularización de la sociedad y la civilización. La Reforma acabó por vaciar de todo contenido lo que quería reformar. Los reformadores se rebelaron contra el externalismo de la religión medioeval, y suprimieron la misa. Protestaron contra la falta de santidad personal, y suprimieron a los santos. Atacaron la riqueza y liviandad de los monjes, y suprimieron el monasticismo y la vida de voluntaria pobreza y de ascetismo. No pretendían abandonar el ideal de perfección cristiana, pero trataron de realizarlo en el puritanismo y no en la vida monástica, y en el quietismo en vez del misticismo. Y resultó que la práctica de la perfección se convirtió en característica de una secta en lugar de ser la vocación de una minoría. Sostenía el difunto canónigo Lacey que

las sectas del protestantismo corresponden a las órdenes religiosas del catolicismo, y hay en ese asunto un innegable elemento de verdad, porque cada nuevo intento de realizar en la práctica el Cristianismo, desde los anabaptistas hasta los cuáqueros, y desde los moravos hasta los metodistas y los hermanos de Plymouth, dió origen a una nueva agrupación religiosa. Pero mientras que la orden religiosa formaba parte de un todo universal y tenía su razón de ser en la vida del todo, cada secta se alzaba contra la que le precedía, y existía como un fin en sí misma. Los puritanos intentaron popularizar el ascetismo haciéndolo obligatorio para todo cristiano, y resultó que lo volvieron repulsivo. El hombre corriente reconocía gustoso la abnegación del asceta medioeval, pero sentía disgusto por las pretensiones de los santos puritanos, que miraba como hipocresía y esnobismo espiritual. En consecuencia, a cada nueva afirmación de las exigencias puritanas seguía una reacción di-

rigida hacia la secularización de la cultura. Dondequiera que fué derrotado el puritanismo, como en la Inglaterra y la Alemania del siglo dieciocho, las Iglesias del Estado se secularizaron más que la Iglesia medioeval en sus peores momentos, y, en cambio, dondequiera que triunfó, como en Escocia y Nueva Inglaterra, tuvo un efecto deprimente y paralizador en la vida y en la cultura.

Mientras tanto, en la Europa católica, la Iglesia mantuvo todavía el principio de unidad espiritual y sostuvo su derecho de control sobre la vida social e intelectual. Mostró su vitalidad en la intensa actividad misional de las nuevas órdenes religiosas y en la vida espiritual de sus santos y místicos. Pero sólo a costa de un inmenso esfuerzo pudo conservar su dominio de la sociedad. Fué como una ciudad sitiada bajo la ley marcial de la Inquisición y dentro de las murallas de la protección del Estado. Y ni así se vió libre de los ataques del sectarismo y del secularismo.

También el mundo católico tuvo sus puritanos en los fausenistas y sus eratianos en los galicanos. Ni más ni menos que en la Europa protestante, el encono de las luchas religiosas desacreditó la causa de la religión y acarreó el alejamiento mental de la sociedad. La victoria no fué de los jesuítas, ni de los jansenistas, ni de los hugonotes, sino de Voltaire, mientras que por su parte el despotismo ilustrado del Estado del siglo dieciocho hizo pagar cara a la Iglesia la confianza que ésta había puesto en el apoyo del poder secular.

Ya la Iglesia no protestaba contra la injusticia social. Se había vuelto aliada de los poderes gobernantes e instrumento de intereses creados, y, en consecuencia, la mentalidad europea se alejó del Cristianismo, que parecía haber perdido su vitalidad espiritual, y buscó un nuevo ideal en el servicio de la humanidad y en el culto de la libertad, del progreso social y de las luces.

La época de la Revolución Francesa fué de

infinita esperanza e idealismo. Sentían los hombres que el mundo renacía y que estaban viendo a la humanidad libertarse de su milenaria esclavitud a la superstición y opresión y presenciando la aurora de una edad nueva.

A pesar de su aparente racionalismo, el movimiento era esencialmente religioso, y se inspiraba en fuentes cristianas, disfrazando ideas tradicionales con imágenes nuevas. Pero era una religión que, en lugar de realidades espirituales, ponía abstracciones intelectuales, que ponía la imaginación en lugar de la fe y el idealismo en lugar de la caridad. Ahí donde el Cristianismo reconocía la inmensa carga del mal hereditario que pesaba sobre la raza humana y la necesidad de una liberación real, la nueva religión cerraba los ojos a todo lo que no fueran las virtudes naturales del corazón humano, y ponía paños tibios a las heridas de la humanidad con unas cuantas perogrulladas morales. De esa manera, la nueva religión

se convirtió en religión de muerte y no de vida. En vez de libertar a la humanidad, dió libertad a las fuerzas antiespirituales del individualismo económico y del nacionalismo egoísta, y dejó a la sociedad en libertad de despeñarse hacia su destrucción.

Todo eso lo comprendió más claramente aquel extraño profeta heterodoxo, William Blake, que los representantes oficiales de la tradición cristiana. "Nunca podrá ser amigo de la raza humana —escribía— aquel que predica la Moral Natural o la Religión Natural... Vosotros, ¡oh deístas!, profesáis ser los enemigos del Cristianismo, y lo sois; sois también los enemigos de la Raza humana y de la Naturaleza Universal... Vuestra religión, ¡oh deístas!, es la adoración del Dios de este mundo, por la que llamáis Religión Natural y Filosofía Natural y Moralidad Natural o Rectitud, las virtudes egoístas del Corazón Natural. Esa era la religión de los fariseos, que mataron a Jesús. El deísmo es lo mismo y termina en lo mismo." "Rousseau pensaba que los hombres eran buenos por naturaleza; en realidad, los halló malos y no encontró ningún amigo. La amistad no puede existir sin el perdón constante de los pecados."

Pero, al mismo tiempo, Blake no era menos hostil al Cristianismo ortodoxo de su época, que había abandonado la causa del pobre y que usaba argumentos religiosos como paliativos de la opresión y de la injusticia.

En el pasado, el Cristianismo había sido un pórtico de entrada a la vida, pero ya no lo era.

En otro tiempo tímido y en peligrosos pasos,
seguía el hombre justo su camino
por el valle de la muerte.
Hay rosales plantados donde crecen espinas,
y en los estériles breñales
cantan las abejas melifluas.

Hasta que el malo abandonó el camino fácil
para andar por caminos peligrosos y echar
al justo a desérticos climas,
ahora la rastrera serpiente camina
en dulce humildad
y el hombre justo rabia en los desiertos
donde los leones rugen.

Veía Blake al Cristianismo ortodoxo como la Iglesia de Oro a la que nadie podía entrar porque la serpiente había profanado el altar, y por eso el justo se apartaba para refugiarse en una pocilga, echándose entre los puercos.

Sin embargo, a pesar de los avances del secularismo, el Cristianismo tradicional era mucho más fuerte y más vital que la fantástica mitología gnóstica en que halló Blake su solución personal. El idealismo de éste no era más que una mariposa bajo la rueda de la civilización moderna, mientras

que la antigua tradición cristiana mostraba aún su poder sobre las vidas de los hombres.

Durante toda la época de decadencia espiritual del mundo moderno hubo hombres y mujeres que rehusaron transar y mantuvieron en toda su plenitud el ideal de la vida cristiana. El santo mendigo Benito José de Labre fué contemporáneo de los filósofos que predicaban el evangelio del egoísmo ilustrado y de los industrialistas que sacrificaban la vida humana al poder del dinero. El cura de Ars hizo sus milagros en medio del orondo materialismo burgués del tiempo de Luis Felipe y del Segundo Imperio. El padre Damián cuidaba a los leprosos de Molokai cuando estaba en su apogeo la explotación económica a que el comercialismo europeo sometía a los pueblos vasallos, y en la época en que parecía imposible desenredar la vida humana de las complejidades de la civilización mecánica, Charles de Foucauld abandonaba París

para llevar la vida de los padres del desierto en las más profundas remotidades del Sahara.

Y aunque sea un caso extremo, el de Foucauld es típico en cierto modo de la situación del ideal cristiano en el mundo moderno. Este ideal se veía forzado a segregarse de la corriente principal de la vida moderna y, en consecuencia, no obstante su permanente vitalidad, no podía dominar ni modificar las circunstancias que regían las vidas particulares de la mayoría de los hombres. La vida de los santos daba testimonio contra el mundo moderno, antes que servirle de ejemplo. La vida del hombre corriente no se gobernaba por la regla de fe, sino por la ley del dinero. El negocio y no la religión era la norma de la existencia.

Verdad que el Cristianismo no puede dejar completamente de ser social mientras sea cristiano. La expresión cabal de este hecho está en el sacramentalismo objetivo de la Iglesia católica, pero no se halla del todo ausente ni de las formas más individualistas del protestantismo. La verdadera esencia de la vida cristiana es ser social, porque la vida cristiana consiste en una comunión con el hombre tanto como con Dios, y esto es la vida de una Iglesia.

Hay peligro, sin embargo, en el mundo moderno de que la vida social de la Iglesia descienda a un nivel secundario respecto al de la sociedad secular. Para los primeros cristianos, la Iglesia, literalmente, lo era todo: era la nueva humanidad y el comienzo de un nuevo mundo; todavía en la Edad Media la Iglesia seguía siendo la sociedad fundamental que abarcaba una parte mayor y más profunda de la vida humana que el Estado o cualquier sociedad económica. Pero en el mundo moderno, especialmente para los protestantes, la Iglesia se ha convertido en una sociedad secundaria, una especie de sociedad auxiliar religiosa o dependencia de la sociedad primaria que es el Estado; y los aspectos económicos y seculares de la vida cons-

tantemente invaden los dominios de la Iglesia, hasta el punto que ésta se halla en peligro de verse completamente excluída de la vida humana.

¿Cómo se ha de remediar este estado de cosas? ¿De qué modo puede el Cristianismo volver a ser el centro vital de la vida humana?

En primer lugar, es necesario recuperar el terreno perdido por la progresiva secularización de la civilización moderna. Debemos dejar atrás el individualismo y el sectarismo de la postreforma y recobrar nuestro contacto vital con el Cristianismo como realidad social y como unidad orgánica. Pero esto es imposible si no superamos el carácter subjetivo y el relativismo del pensamiento del siglo diecinueve y recobramos un sentido objetivo y realista de la verdad espiritual.

Pero aun esto solo no basta. Sería únicamente la base de la tarea esencial que el Cristianismo moderno ha de encarar. No es una nueva religión lo que el mundo necesita, sino una nueva aplica-

ción de la religión a la vida. Y el Cristianismo no podrá mostrar su plena eficacia, ya sea como fe viva, ya como realidad social orgánica, si no cura primero las dolencias del alma individual y restablece la perdida unidad de la vida interior del hombre. Como hemos visto, hoy día está la vida humana dividida contra sí misma. Pero tal división no es simplemente debida a la oposición entre la fe religiosa, que rige la mente del cristianismo individual, y aquellos intereses seculares que controlan su actividad exterior. Viene de mucho más adentro, puesto que nace también del desequilibrio y contradicción entre la vida del espíritu y la del cuerpo. Tanto la vida espiritual como la vida física son ambas reales y ambas son necesarias para la integridad ideal de la humana existencia. Pero si un hombre se ve entregado sólo a sus propias fuerzas, sin algún superior principio de orden — sin la Gracia, para decirlo con el término cristiano—, aquella integridad no se realiza. El espíritu

lucha contra la carne y la carne contra el espíritu, y la vida humana se desgarra en dos por este conflicto interior.

Las religiones orientales trataron de resolver este conflicto negando al cuerpo y condenando radicalmente a la materia como mala e inexistente. Alcanzaron la paz del Nirvana por el sacrificio de lo humano. El humanista occidental, en cambio, buscó una solución dentro de los límites de la naturaleza humana, eliminando los valores absolutos y ajustando cuidadosamente las aspiraciones espirituales del hombre a sus circunstancias materiales. Apaciguó la rebelión del cuerpo sacrificando el deseo de Dios que hay en el alma.

Ninguna de esas soluciones es aceptable para el Cristianismo. Para él, tanto la realidad del espíritu como el valor del cuerpo son innegables. Está por la redención del cuerpo y por la realización de una unidad superior en que carne y espíritu al par sean conductos de vida divina.

No se puede negar que en la práctica ha parecido a veces que el Cristianismo estaba conforme con la actitud del asceta oriental o con un puritanismo ético no menos unilateral, que no reconoce suficientemente el valor del cuerpo ni los derechos de la vida física. Pero, eso no obstante, el ascetismo cristiano no está fundado, en principio, sobre el dualismo platónico y oriental, sino en el Antiguo Testamento, que estableció el principio de una ley divina de la vida, reguladora de todas las fases de la humana existencia, física, social o espiritual. La ley no era una mera cuestión de ritualismo externo. Era una norma espiritual a que debía el hombre conformar sus pensamientos y sus actos y por la que toda su vida se convertía en un acto litúrgico. Y así vemos en los Salmos cómo fué incorporado este ideal a la experiencia religiosa y convertido en fundamento de la vida espiritual del individuo, lo mismo que de la vida social de la Iglesia nacional.

Sobre esa base se edificó la ética cristiana, y no se puede de ningún modo considerar que el repudio paulino de la ley mosaica haya sido una negación de ese ideal. El Evangelio cristiano significaba la instauración del poder del espíritu —ley de libertar— en lugar del legalismo externo de la antigua alianza. Pero su propósito era igualmente comprensivo y universal. Era, en palabras de San Pablo, "la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús".

De ahí que la vida cristiana no sea sólo un ideal para la mente y la conciencia: es una vida nueva que junta al cuerpo y al espíritu en una síntesis vital. No es meramente un orden de fe: es el orden de la caridad llevado a cabo en la acción.

¿Cómo puede ser realizado este orden dentro de las circunstancias de la vida moderna? No podemos volver al riguroso ascetismo forma del pasado, como no podemos regresar a la ley social del Antiguo Testamento. Pero tampoco podemos prescindir por completo del ascetismo, error de los quietistas y sentimentalistas. Necesitamos un nuevo ascetismo que se acomode a las nuevas condiciones del mundo moderno, un recio entrenamiento del cuerpo y de la mente en la nueva vida.

Como lo ha señalado en un artículo el padre Martindale, las necesidades de la Nueva Edad están ya reclamando nuevas formas de vida religiosa. El ideal ascético ya no se manifiesta en la reglamentación externa de la vida, sino que se halla tan íntimamente confundido con la vocación religiosa, que sólo encuentra su expresión espontánea en la vida de la comunidad. Para el religioso, sin embargo, es más fácil resolver este problema porque su vida entera está ordenada a un fin religioso, sin que lo distraiga ninguna diversidad de metas. Inevitablemente, es más difícil la posición del seglar, porque las formas exteriores de la vida son determinadas por fuerzas económicas que hacen muy poco caso de consideraciones religiosas. Aun los más pobres tienen hoy día oportunidades de di-

vertirse que sobrepasan todo lo que aun las clases privilegiadas conocieron en épocas pasadas. Casi parece absurdo esperar que la gente lleve el espíritu de Galilea o de Asís al ambiente de Hollywood o de Chicago. Ningún cristiano puede negar que sea posible. Pero esto supone algo más que piadosas trivialidades, algo más que idealismo ético. Requiere un esfuerzo heroico, como el que se necesitó para convertir al Imperio Romano. Yo, personalmente, creo que la necesidad produce al hombre, y que la época venidera de la Iglesia verá un resurgimiento de energía espiritual manifestarse en la vida cristiana. Pero esto no nos absuelve a nosotros de nuestra responsabilidad. No nos basta sentarnos a esperar una solución apocalíptica de nuestros problemas. El santo, como todo grande hombre, es el instrumento de una aspiración social, y el éxito de su misión depende de las reservas de fe y voluntad espiritual que han sido acumuladas por la actividad anónima de hombres y mujeres corrientes e imperfectos, cada uno de los cuales ha hecho su contribución individual, por pequeña que sea, para edificar un nuevo orden de vida cristiana.

Naturaleza y Destino del Hombre

I

LA DOCTRINA de la Iglesia católica sobre el hombre ha mantenido siempre el justo medio entre dos teorías opuestas: la que considera que el hombre es un animal y la que sostiene que es un espíritu. Siempre ha insistido el catolicismo en que la naturaleza humana es doble. El hombre no es ni sólo carne ni sólo espíritu, sino un compuesto de ambas cosas. Su función natural es la de servir de puente entre dos mundos, el mundo de los sentidos y el mundo del espíritu, ambos reales, ambos buenos, pero esencialmente diferentes. Por ambos lados su naturaleza se abre a las impresiones de

afuera; es capaz de doble actividad; y de la apropiada coordinación de los dos elementos que la integran depende todo el destino del hombre —y no el destino suyo solamente—, pues, siendo un puente, depende de él en cierto modo la espiritualización del mundo inferior y su integración en el orden universal.

En los primeros tiempos de la Iglesia, la principal oposición a este concepto de la naturaleza humana venía de los que afirmaban, como los gnósticos y maniqueos, que esta naturaleza era puramente espiritual y que su unión con el cuerpo era en sí misma un mal y el origen de todos los males.

Esta misma manera de pensar, mantenida por los cátaros y los albigenses, fué también la herejía predominante en la Edad Media, y aun tiene adeptos hoy entre los teósofos y entre los que pertenecen a la secta llamada *Ciencia Cristiana* (*Christian Science*).

En los últimos cuatro siglos, sin embargo, el espiritualismo ha venido constantemente decayendo y el concepto materialista del hombre se ha vuelto el gran rival del catolicismo. Verdad es que en la última generación una fuerte ola de espiritualismo pasó otra vez sobre la civilización occidental, manifestándose en las letras y las artes, en la filosofía y la religión, para no mencionar sus manifestaciones inferiores, como la magia y las mesas giratorias. No obstante, este movimiento no se fundaba en un concepto claro de las relaciones entre espíritu y materia. Ha sido, en general, una reacción del sentimiento contra el dogmático racionalismo científico del siglo diecinueve. En literatura está representado tanto por el materialismo místico de Maeterlinck, cuanto por el Catolicismo tradicional de Claudel y el vago simbolismo de W. B. Yeats. No es ni filosofía ni religión, sino más bien agnosticismo con tendencias místicas y nuevas hambres de infinito. La actitud religiosa resultante

se halla bien expresada por uno de los nuevos poetas franceses, P. J. Jouve:

J'ai dit Dieu - je dirai l'étoile
Ou le vent dans les arbres nus;
L'Univers, l'antique Raison,
Athéna bleu ou Christ en Croix,
Et ce serait toujours plus vrai.

Quizá este movimiento sea un fenómeno pasajero, sin raíces profundas en la mentalidad de nuestro tiempo y sin importancia para el porvenir; pero es también posible que señale el principio de una época religiosa y la permanente decadencia de la tradición materialista, que ha ejercido creciente dominio sobre la civilización occidental desde el siglo quince.

El cambio que sufrió Europa en este tiempo fué demasiado complejo para atribuirlo a una causa determinada. Fué la ruptura de la unidad

social y religiosa de la Edad Media. Los hombres se dieron cuenta de que disponían de nuevo poder y nuevo saber en todo terreno, y aprovecharon plenamente sus nuevas oportunidades con un espíritu de autoafirmación implacable que no se paraba en derechos ajenos ni respetaba autoridad ni tradición. En tan repentina y violenta expansión, el genio de la época previó y planeó todas las conquistas esenciales del mundo moderno en contraposición al medioeval. Ciertamente, la mentalidad de algunos de los grandes artistas y humanistas, sobre todo la de Leonardo de Vinci, es más moderna que la de los filósofos de la ilustración del siglo dieciocho, o que la de los iniciadores de la industria y la ciencia del diecinueve.

Se comprende que semejante época elaborase una nueva visión de la naturaleza humana. Los hombres del Renacimiento apartaron sus ojos del mundo del espíritu para fijarlos en el mundo del color y la forma, de la carne y la sangre; cifraron

su esperanza, ya no en la supraterrena perfección del santo cristiano, sino en la gloria del hombre, del hombre ya libertado para vivir su propia vida y para realizar la perfección de poderío, belleza y saber, que le pertenecía por derecho propio. Volvieron al antiguo concepto jónico de la naturaleza, "Physis", un orden material único, que, racional o irracional, abarca todo cuanto existe. "Ninguna cosa es más humana ni más divina que otra, sino que todas las cosas son semejantes y todas divinas."

Cierto es que pocos pensadores fueron lo bastante consecuentes o lo bastante audaces para exponer esa idea de modo explícito, como Giordano Bruno. Pero está implícita en la vida y la obra de muchos hombres del Renacimiento. Rabelais, por ejemplo, pudo haber sido sincero en sus profesiones de fe en Dios, pero la verdadera dirección de sus ideas se revela cuando pone en lugar de espíritu y carne, en lugar de gracia sobrenatural y

naturaleza caída, la oposición de "Physis" y "Antiphysis": es decir, por un lado la alegre "Physis" del humanista y del poeta, del campesino y del soldado, de todo lo que es real y carnal y no siente vergüenza de sí, y por otro lado la odiosa y oscura "Antiphysis", de los dómines y de los monjes, hostil para con la vida y destructora de la alegría.

Pero sólo en los cerebros extraordinarios de una época extraordinaria —como lo fueron Bruno y Rabelais— alcanzaron las nuevas ideas su expresión clara; el individuo ordinario, aunque viviese cómo humanista, medio pertenecía todavía, en ideas y sentimientos, a la Edad Media. Además, el Renacimiento cristiano del siglo dieciséis en gran parte deshizo la obra del Renacimiento pagano, de tal modo que a principios del siglo diecisiete la marea parecía haber comenzado a bajar.

Esto no obstante, las tradiciones racionalista y humanística fueron continuadas, ya por escép-

ticos no sistemáticos, como Montaigne, ya por ateos dogmáticos, como Vanini, hasta que en el siglo dieciocho parecieron entrar en su propio terreno. Desde entonces, la labor negativa de la crítica destructora, junto con la obra positiva de formar una síntesis racionalista y natural, han sido vigorosamente continuadas, gracias, en especial, a un ambiente más favorable creado por las revoluciones de la política y de la industria y por la desaparición del *ancien régime*.

La concepción naturalista del hombre ha sido influída sobre todo por la doctrina darwinista del origen de las especies y por las teorías evolucionistas que de ella procedieron. La doctrina de un desenvolvimiento continuo por toda la escala de la naturaleza animada y de la evolución gradual de la especie humana por selección natural parecía demostrar que ya era innecesario suponer, fuera del mundo material, un principio distinto para explicar la existencia del hombre: éste era una sola cosa

con lo demás de la naturaleza. Luego, la teoría evolucionista se injertó en las primeras teorías liberales de adelanto político y social, para formar la doctrina moderna del progreso material indefinido y necesario, doctrina fundamentalmente anticientífica, basada en un optimismo irracional, pero que, a pesar de ello, es hoy parte integrante del equipaje intelectual del hombre moderno ordinario. Hasta aquí, sin embargo, el movimiento naturalista no ha recibido su forma filosófica definitiva. Ambiciosos intentos de elaborar una síntesis naturalista no han faltado, pero ninguno ha sido definitivo. Ni Condorcet, ni Holbach, ni Bentham, ni Comte, ni Spencer, ni Haeckel: ninguno de éstos puede considerarse como el filósofo del movimiento. Pero todos ellos tienen muchos puntos comunes en su doctrina del hombre. Ya sean deístas, materialistas o agnósticos, todos convienen en que el hombre es una parte del mundo material; en que su verdadero fin consiste en el

conocimiento, dominio y goce de este mundo, y en que ningún principio espiritual puede interponerse dentro de este orden cerrado que se gobierna por leyes físicas uniformes. Pero, en verdad, si se toma en conjunto, el naturalismo actual se debe no tanto a una teoría filosófica cuanto a los éxitos materiales de la civilización moderna y a la conquista de la naturaleza realizada por el hombre. El reino del misterio, frente al cual se siente el hombre humilde y débil, ha retirado sus fronteras. El hombre puede ahora conocer su propio mundo sin recurrir a la revelación, vivir su propia vida sin sentir su total dependencia de los poderes sobrenaturales. Ya no es esclavo de fuerzas ignotas, sino dueño y señor de su casa, resuelto a sacarles provecho a sus recién adquiridos poderes.

De aquí resulta una actitud frente a la vida que se ve clara en el siguiente pasaje de la "Alocución Presidencial" del profesor Bateson a la British

Association, en 1914: "Apenas está empezando el hombre a conocerse a sí mismo según es: un animal algo longevo, dotado de grandes capacidades para gozar, siempre que no abuse de ellas deliberadamente. Hasta el presente, la superstición y las ideas míticas acerca del pecado han sido el freno principal de estas capacidades. El misticismo no morirá del todo: estas extrañas fantasmagorías no las cura el saber; pero sus formas pueden cambiar, y el misticismo, considerado como fuerza encaminada a la supresión de la dicha, va perdiendo rápidamente su dominio del mundo moderno. Así como en la decadencia de las religiones primitivas se usaron, en vez de víctimas humanas en los sacrificios, muñecas, *ushabti*, así también ahora la telepatía, la nigromancia y otros juguetes inofensivos están reemplazando a la escatología y a la inculcación de un código moral feroz. Estamos viendo a las razas civilizadas de Europa emanciparse del control tradicional en el pensamiento, en

las artes y en la conducta, emancipación llamada a tener maravillosas influencias de mucho alcance. Volviendo a concepciones más libres, o, si queréis, más simples, de la vida y de la muerte, las generaciones que se vienen levantando están resueltas a sacarle más provecho a este mundo que sus antecesores".

Esa manera de ver la vida es, evidentemente, más práctica que filosófica. Sólo es posible para el que mira únicamente la superficie de la vida; si miramos por dentro al hombre, se ve que la simplicidad de ese criterio es engañosa.

Si el hombre se conforma con la satisfacción de su existencia animal, sin pedirle a la vida nada más que lo que puede darle esta existencia, al punto desaparecen los más altos valores de la vida. El verdadero progreso de la raza humana ha brotado, precisamente, de ese mismo elemento de lo eterno y lo ilimitado, que trata de negar el materialista. A lo largo de toda su historia, el hombre ha sido guiado, no como Buckle enseñaba, por la prosecución racional de fines prácticos y materiales, sino por su creencia en una realidad trascendente y en la verdad de los valores morales y espirituales. Mucho de eso puede afirmarse con verdad hasta de los mismos valores en que se funda la civilización ideal del materialista. Aun el mismo profesor Bateson pide al ideal de su comunidad eugenésica que no elimine a los Shakespeares y Beethovenes. Pero, ¿qué valdría la obra de Shakespeare si la duda de Hamlet fuera una mera neurastenia física y la desesperación de Lear fuera no más que la reacción de un animal herido ante hostiles circunstancias?

La verdadera excelencia del hombre no está en someterse a la ley de la naturaleza animal, sino en resistirla y reconocer que hay otra ley. La ley del mundo animal es ley de deseo instintivo y fuerza bruta: no deja lugar a la libertad ni al derecho ni al bien moral. Sólo en el hombre entra en juego un principio nuevo, puesto que reconoce que por

encima del bien natural del placer y de su propia realización se encuentra un bien más alto, independiente del hombre mismo, un bien sin límites, ideal, espiritual. Cierto es que el hombre no persigue este bien necesariamente; muy fácil le es no hacerle caso para entregarse a la animalidad, pero, aun entonces, sabe que puede escoger, que tiene responsabilidad y que ha ganado o bien perdido algo.

Tal contraste entre la conciencia moral del hombre y el mundo de la experiencia sensible es uno de los problemas fundamentales de la existencia y constituye una dificultad obvia con la que tienen que habérselas el materialista y el naturalista al afirmar que no hay en todo el universo más que este mundo de lo sensible. Con todo, así lo han aceptado resueltamente, desde los días de Huxley, a pesar de todas las dificultades, algunos de los materialistas más íntegros y clarividentes. Bertrand Russell, en uno de sus

ensayos, llega hasta fundar su teoría ética en ese contraste. Según él lo admite, el mundo que la ciencia nos revela es un mundo de fuerza ciega, y el hombre, con su conocimiento del bien y del mal, es sólo un átomo abandonado en su mundo que nada sabe de ese conocimiento. El origen del ser humano, su crecimiento, sus esperanzas y sus temores, sus amores y sus creencias, son sólo efectos de accidentales colocaciones de átomos, y su destino es ser tragados otra vez por las fuerzas ciegas de la materia. Rechaza, sin embargo, la conclusión de que nuestras ideas morales no valen nada y de que sólo debemos adorar la mera Fuerza. "Si la Fuerza es mala, como parece serlo —dice—, rechacémosla desde el fondo de nuestros corazones. En eso consiste la verdadera libertad del hombre: en resolverse a adorar únicamente al Dios creado por nuestro propio amor del bien y sólo respetar el cielo que nos inspira la visión interior de nuestros mejores momentos. En nuestros actos, en

nuestros deseos, estamos perpetuamente obligados a someternos a la tiranía de las fuerzas externas; pero en el pensamiento, en la aspiración, somos libres, libres del mezquino planeta en que se arrastran impotentes nuestros cuerpos, libres mientras vivamos, hasta de la misma tiranía de la muerte."

Y llega así a la paradójica conclusión de que debemos amar a un buen Dios que no existe y negarnos a servir a la naturaleza, que sí existe, pero no es buena. No es probable que una religión como ésa llegue a ser popular, puesto que siempre serán los hombres inclinados a acomodar su moralidad a su manera de concebir el universo. Antes de conformarse con una fragante contradicción entre lo real y lo ideal, preferirán rebajar su ideal para ponerlo de acuerdo con su manera de concebir la realidad. Para no verse cogidos en el dilema de Russell, los naturalistas tienen que negar la trascendencia del ideal moral, a no ser que para zafarse de la dificultad, como Haeckel y tantos otros, recurran

a una idealización irracional y sentimental de la naturaleza.

Por otra parte, una vez que se admite la superioridad absoluta del espíritu humano sobre todo lo demás del universo, se hace difícil, intelectual y prácticamente, detenerse donde Bertrand Russell se detiene. Porque si ya se admitió que con la aparición de la conciencia humana ha surgido un principio, o categoría del ser, más alto que todo lo demás del universo material, se hace difícil suponer que ese principio sea tan transitorio y de carácter tan limitado como asegura Russell.

Hasta en el limitado sector de experiencia que nuestra mente abarca, la potencia del espíritu no admite comparación con la de las fuerzas naturales. La fuerza de la razón consciente puede moldear y dirigir de mil maneras al mundo de la materia inconsciente y de la naturaleza animal. Gracias al poder de la razón, el hombre es como el dios de este planeta. Es capaz de vencer al medio

ambiente y de coordinar las fuerzas naturales para servirse de ellas. Y no es este consciente dominio de la naturaleza el único reinado del espíritu humano. Es más vasto el reino del pensamiento abstracto que el de la acción. Inagotables son las riquezas del reino del espíritu, y es en él donde las mayores inteligencias son las que sienten con más viveza sus propias limitaciones, como si fueran, pese a toda su ciencia y filosofía, nada más que niños cogiendo conchas en las orillas de un mar sin límites.

Hay un punto en que el mundo espiritual y el mundo material entran en contacto consciente. Ese punto es el hombre. Es de lo más contrario a la razón pensar que todo el mundo del espíritu se reduce a su manifestación en la inteligencia del hombre, y concebir, en consecuencia, el universo como un inmenso cosmos material en el que un solitario fragmento de ser espiritual existe, únicamente, en el caso particular de una sola criatura

racional y moral. Mucho más razonable es suponer que el mundo del pensamiento y de los valores espirituales, en cuyo umbral tiene el hombre conciencia de encontrarse, es un mundo real y verdadero, un orden de seres no menos grande que el orden material, y que únicamente en ese mundo hallaremos la solución del conflicto, de otro modo insoluble, entre las aspiraciones espirituales del hombre y las limitaciones de su existencia material.

A primera vista, el problema parece más bien agravarse cuando se admite la existencia de un mundo espiritual. En efecto, si el hombre es espiritual, ¿por qué no vive por el espíritu? El puede dominar por la razón el mundo exterior, pero no puede dominar su propia naturaleza; puede, es verdad, reconocer el supremo valor del orden moral, pero parece incapaz de hacerlo dominar su propia vida individual y social. No de la razón, sino de un impulso natural, proceden muchos de

los actos humanos, impulso que tiene sus raíces profundas en la naturaleza animal del hombre. En verdad, la principal fuerza impulsora de la vida humana parece que es un instinto vital subconsciente, el cual, de suyo y esencialmente, no se distingue del instinto vital del mundo animal. Este impulso de vida o impulso vital se manifiesta en todos los deseos naturales que giran alrededor de la lucha por la existencia empeñada en la consecución de todas aquellas cosas que sirven para la vida del individuo o de la especie en el plano de lo puramente animal. Encuentra su expresión primordial y más característica en el impulso sexual, y por eso ha sido llamado "libido" por Jung y los psicólogos de su escuela; pero traspasa en mucho los límites de las funciones sexuales, haciéndose sentir hasta en los planos más elevados de la experiencia humana, los que parecen menos relacionados con las necesidades físicas elementales.

II

La vida del instinto inconsciente o semiconsciente está muy lejos, sin embargo, de abarcar el campo entero de la actividad humana. Ni los salvajes más remotos viven únicamente guiados por el instinto, y, por lo que hace al hombre civilizado, el predominio de otros motivos conscientes y racionales de su conducta está a la vista. La razón permite al hombre reflexionar sobre sus instintos revisándolos y juzgándolos, prever las consecuencias de sus actos impulsivos y reprimirlos cuando su ejecución le sea desventajosa, ya que el instinto es ciego y puede llevar al individuo a su propia ruina, como un insecto guiado por la llama de una candela. En general, sin embargo, la acción racional no es fundamentalmente diferente, en cuanto al fin que persigue, de la acción instintiva. Casi nunca los motivos conscientes en que se inspiran

los actos del individuo y de la sociedad son otra cosa que la prolongación de los impulsos de la vida física en el plano de lo racional. El interés consciente del propio yo, la búsqueda deliberada del placer, de la riqueza y del poder, ya sea en el caso del individuo, ya en el del grupo, ocupan en la acción racional el mismo lugar que en la acción instintiva ocupan los oscuros impulsos físicos que rigen la vida del instinto. Ambos motivos de conducta, el racional egoísta y el vital instintivo, pueden entrar en conflicto el uno con el otro, porque en la competencia social de la vida civilizada, para alcanzar el éxito, tenemos que ejercer alguna represión sobre nosotros mismos y nos es menester cierta clase de ascetismo que va contra el instinto físico. Esa consciente búsqueda del propio yo es en esencia por entero diferente del instinto animal, aunque desde el punto de vista moral no es de un carácter más elevado. Es mala, en realidad, como no puede serlo el instinto animal, pues éste no es,

como aquélla, la actividad propia de una fuerza espiritual. La vida animal instintiva es mejor que la del egoísmo racional porque es menos estrecha, ya que no solamente sirve a los fines del individuo, sino también a los de la especie y, más aún, a los de la naturaleza toda. El individuo es entonces siervo e instrumento de un impulso universal.

Pero en la vida racional el individuo se ha impuesto sobre el impulso, al menos en cuanto éste lo mantiene al servicio de fines oscuros e incomprendidos. Ya no está al servicio de un fin último universal, sino de algún otro fin particular y secundario, es decir, usa del impulso y de las cosas materiales para su propio placer y ventaja individuales, y puede suceder que éstos no tengan una justificación última ni sirvan a ningún fin dentro del plan general de las cosas. Ahora bien, si la hipótesis materialista fuese verdadera, de ella se deduciría que el impulso vital, ya como instinto inconsciente, ya como egoísmo racional, no sólo

será el poder dominante en el hombre, sino el único. Porque es una inconsecuencia negar que el espíritu tenga existencia real y continuar creyendo que debe ser una fuerza motivadora de la acción. De hecho, no existirían libertad ni responsabilidad moral; el hombre sería esclavo del instinto físico y de su particular egoísmo, y por dondequiera que lo empujase la fuerza vital, por allá iría.

Pero, en realidad, como hemos visto, el hombre tiene un lado espiritual en su naturaleza. Tiene conciencia de otro bien además del bien del instinto y del egoísmo, de un bien que es absoluto y espiritual, y tiene también un concepto vago de algún poder espiritual ante el cual es responsable.

Basado en esa conciencia de lo espiritual y para satisfacción de sus propias espirituales necesidades, construye el hombre sus sistemas de religión natural, sistemas tal vez ineficaces para dominar siempre y en todo caso al instinto vital, pero al menos capaces de modificarlo y de inspirarle al hombre el deseo de una vida más alta y libre.

En las sociedades primitivas, en que el hombre se halla absorbido en una lucha por la mera existencia contra las misteriosas fuerzas de la naturaleza, la religión, como las otras actividades de la vida, se queda más o menos en el plano de lo instintivo, persiguiendo más bien objetos materiales que espirituales. Pero aun aquí subsiste la conciencia espiritual, si bien obscurecida por la sensación de misterio que envuelve con sus sombras al mundo material y por la cual el hombre primitivo mira todas las cosas y fuerzas materiales como si fueran movidas por espíritus que las habitan. Así, pues, a medida que el hombre avanza en civilización y gana mayor dominio de su vida, la religión de la naturaleza pierde importancia, mientras la religión de la sociedad le quita el primer puesto. La vida diaria del pueblo se racionaliza y seculariza, pero sus necesidades más profundas quedan vivas.

Aunque la religión de la sociedad parece utilitaria, lleva implícito un elemento espiritual. Si, por ejemplo, la religión de muchas civilizaciones primitivas se ordena principalmente a la consecución del éxito en la guerra, la verdadera finalidad de este éxito no es obtener ventajas materiales para la sociedad, sino exaltar a su dios por la victoria.

Pero sólo cuando la civilización ya está madura, cuando la sociedad ya ha adquirido conciencia de sí misma y la lucha por la mera existencia se ha aflojado, sólo entonces se hacen sentir con toda su fuerza las necesidades espirituales de la naturaleza humana. Entonces comienza el hombre a razonar sobre la vida y sobre el fin de la vida, y a establecer comparaciones entre la vida que vive en realidad y la vida ideal que su espíritu anhela. Se subleva contra su situación de esclavo de la ley del instinto animal y del deseo egoísta, no menos que contra la ley de la muerte, por la que todas las conquistas de la mente humana parecen vanas. Se

siente juguete de necesidades y dolencias físicas por las que su vida individual no es más que una lucha egoísta por sobrevivir, lucha que inevitablemente acabará, de todos modos, en la muerte. Y si vive para la sociedad, buscando en ésta una permanencia que no encuentra en su propia vida, no hace otra cosa que trasladarse a un círculo más amplio donde el proceso es siempre el mismo. Sólo puede satisfacer la vida cívica cuando también la sociedad está al servicio de un fin espiritual. En sí misma, la vida social no es más espiritual que la del individuo. Tan fácilmente puede animalizarse la una como la otra, si no es que más fácilmente la primera que la segunda. Y tanto sirve al espíritu de grupo la horda humana cuando se arranca y despedaza un miembro enfermo o lisiado, como cuando con temerario arrojo se echa sobre la garganta del enemigo común.

En efecto, cuando contemplamos la historia de la humanidad en globo es cuando los males de

la humana existencia nos son más visibles. Vemos imperios, edificados por la opresión, con la sangre de los pobres, irse despeñando gradualmente a su ruina, para ser reemplazados por otros no menos sanguinarios, pero más bárbaros, que van también en pos de igual destino. Ni es la civilización prenda de libertad, porque una civilización que vemos dominada, no ya por el instinto natural inconsciente, sino por la consciente concupiscencia de placer, de poderío y de riqueza, es mucho más horrible que la barbarie. ¿A qué maravillarse, por lo tanto, de que haya habido siempre algunos hombres que se apartaron de la crueldad, de la avaricia y de la lujuria, inherentes, según parece, a la lucha por la existencia, y que hasta han rechazado la vida misma, si ha de obtenerse por esos medios?

Tal ha sido el problema fundamental que apremia a la especie humana desde hace miles de años y que es de actualidad tan palpitante hoy día como en tiempos de Buda. Es verdad que la última

generación creía que este problema, como tantos otros, estaba ya resuelto por la ciencia. Se jactaba de que:

La Ciencia ha iluminado el nebuloso sentido co-
[mún del hombre,
dotado su casera visión de amplitud expansiva
y puesto al descubierto la carcomida base de la su-
[perstición antigua.
Aquella angustia de Pascal, aquellas vanas para-
[dojas de Agustín,
aquellas parábolas semíticas de Pablo, aquellos
[volúmenes de Aquino,
¡todo arrojado al limbo de los ídolos antedilu-
[vianos!

Pero, en verdad, ¿quién se atrevería ahora a sostener que "aquella angustia de Pascal" se ha vuelto menos insistente por el descubrimiento del hombre de Neanderthal o del pitecantropo de Ja-

va? Los hombres de este tiempo hemos vuelto a los antiguos problemas, que ciertamente no vienen de la falta de conocimientos científicos, sino que se derivan de las condiciones inherentes a nuestra misma naturaleza.

Fué en la India donde, antes que en otra parte, la religión llegó a esa altura, gracias en primer término a condiciones locales y climatológicas que, al mismo tiempo que favorecían el desarrollo de una civilización, la mantenían encerrada dentro de sus propios límites. Sería erróneo, sin embargo, creer que el pensamiento de la India, en sí mismo, se derivó de esos factores materiales. Igual proceso se verifica en toda civilización cuando madura. Pueblos ha habido, como los chinos y los romanos, dotados de genio para la vida social, para la organización, el trabajo y las realizaciones de orden práctico, pero aun estos mismos pueblos llegaron finalmente a experimentar la inevitable insatisfacción de la vida humana tal cual es y a sentir la necesidad de la liberación.

Esos fenómenos se hicieron notar con extraordinaria fuerza y se extendieron de modo excepcional en la India, donde los postulados fundamentales de la religión natural penetran más profundamente que en ninguna parte dentro de la vida y el pensamiento del pueblo. La sensación que tiene el hombre de estar atado con las ligaduras de la vida animal y del deseo y de estar sometido a la ley de la muerte; su creencia en las consecuencias de la acción moral, *Karma*, en forma de inevitable retribución o recompensa; y sobre todo la necesidad de verse libertado de la vida animal y de la ley de la muerte (Nirvana), todo esto se encuentra en la raíz de cada uno de los grandes sistemas de la India, ya sea budista o vedantista, ya sankhija o yoga, ya sivaíta o vishnuíta, aunque ande todo envuelto en una maraña de animismo, politeísmo y magia.

Los indios se representan el proceso total de la vida como si fuera una rueda sin fin de vidas y de muertes, cogida por las garras del monstruo Kama, que personifica al deseo: verse libertados de esa rueda es la finalidad de todos sus esfuerzos:

En la ronda infinita de nacer y renacer,
buscando en vano me apresuré
a ver este edificio quién lo planeó.
¡Qué desgracia! Nacer sin cesar.

¿Cómo podrá escapar el hombre de las garras de esta tiranía que es, según parece, la vida misma? Sólo —se dijo— dando la espalda a la vida, sólo comprendiendo que todo el mundo de lo sensible no es más que una ilusión, y abandonando lo finito y lo conocido para perseguir únicamente el infinito desconocido. El aguijón de la muerte es el deseo: acabad con el deseo y destruiréis la muerte, pero al mismo tiempo destruiréis la vida,

al menos en lo que la vida tiene de humano y de limitado.

La expresión clásica de esa actitud frente a la vida es el budismo, que superaba a las demás religiones de la India por la simplicidad de su razonamiento y por la austeridad de su moral. "Sólo dos cosas enseño: el dolor y la supresión del dolor", replicó Buda a los que pretendían averiguar si el Nirvana era existencia o inexistencia. La vida es mala, malo el cuerpo, malos los sentidos, y la conciencia mala. Sólo en la destrucción y en el cese de todas esas cosas el verdadero bien puede encontrarse. No es otro el evangelio del resto de las grandes religiones espiritualistas del Oriente. Ya sea que su enseñanza consista en un monismo espiritualista como el del Vedanta; ya que enseñen un nihilismo espiritualista como el budismo o un dualismo espiritualista como el maniqueísmo, todas están de acuerdo en que los males del hombre no provienen del desorden o de la flaqueza de su ac-

tual existencia, sino que constituyen su vida misma. El mal no depende de la voluntad del hombre, sino que está ligado, en unión esencial, con la existencia del cuerpo y del mundo material. En consecuencia, no se trata de espiritualizar esta vida; hay que darle la espalda, para que así el hombre pueda volver al único absoluto, indiferenciado Ser o No Ser, del que es parte su espíritu.

Tal es la solución oriental de la vida, y por ella el progreso se acaba. La sociedad pierde su energía vital superior empleándola solamente en la persecución de lo absoluto, mientras la energía espiritual del hombre se disipa en la teosofía y el ascetismo.

Pero toda civilización, por progresista que sea, llega a un nivel en que ha llevado a cabo la realización de sus potencialidades naturales, y entonces su tendencia es ya a caer en una estática estabilidad, bizantina u oriental, en que el impulso de vida se vuelve hacia la religión.

No hay por qué suponer que la civilización científica e industrial moderna no correrá, en último término, la misma suerte que las grandes civilizaciones del pasado y escapará a ese destino. Hacia allá iba la civilización europea en los primeros tiempos del Imperio Romano, a pesar del genio científico de los griegos y del espíritu esencialmente "occidental" de los propios romanos. La espiritualista actitud oriental frente a la vida era la dominante, tanto en la filosofía como en la religión, en el neopitagorismo y el neoplatonismo, como en los cultos orientales, sobre todo en el gnosticismo y el maniqueísmo; y ése fué casualmente el gran peligro que sorteó la fe cristiana en los primeros siglos de la Iglesia.

No obstante, esas religiones, a pesar de la honda impresión que producen y de la gran fascinación que ejercen en las mentes saciadas de progreso material, no resuelven el problema de la vida humana. Por sí solo el hombre es incapaz de re-

conciliar la antinomia de su naturaleza espiritual y material. Ya lo vemos zabullirse en la vida del cuerpo, sin parar mientes en los derechos del espíritu, o ya lo vemos procurar darles a éstos satisfacción cumplida desatendiendo completamente al cuerpo y a la vida que está condicionada por éste. Sin embargo, no es cosa fácil para el hombre prescindir totalmente de su naturaleza. Por más que neguemos el mundo material, éste sigue moviéndose, y el cuerpo espera el momento oportuno para cobrársela al que lo desprecia.

Por eso, ni el budismo, con ser la más extrema de las religiones espiritualistas, pudo verse libre de las influencias del paganismo y de la magia; y el camino de la renunciación y la ley de disciplina moral fueron pronto sustituídos por la obscenidad y la superstición del budismo tántrico, que se propagó por la India del Norte a principios de la Edad Media.

Por lo que hace a las religiones monistas, es

más fácil aún el proceso de su degeneración, porque la vaguedad y la antinomia misma con que el panteísta mira a la vida, tienden a idealizar la naturaleza inferior del hombre y a disimular, bajo una capa de simbolismo, las complacencias del deseo físico.

III

Esas formas de reacción y degeneración sólo se pueden evitar espiritualizando el íntegro compuesto de la naturaleza humana, para que así queden unidas la vida del cuerpo y la del espíritu en el servicio de un fin común. Es necesario que se pueda encontrar alguna fuerza capaz de espiritualizar la vida humana sin destruirla, capaz de conservar el impulso vital activo en este mundo sin que lo deje disiparse en las arideces del materialismo ni ahogarse en el vacío que se produce si el mundo es rechazado.

La fe católica proclama que, en realidad, ha

sido introducida en este mundo una nueva fuerza capaz de regenerar a la humanidad, no sólo reconciliando consigo misma a la naturaleza humana —que es la meta nunca alcanzada de la filosofía—, sino también unificando orgánicamente el todo humano, el hombre entero, cuerpo y alma, sentidos y espíritu, por medio de un principio espiritual de orden más alto, que lo convierte en una nueva criatura.

En esa restauración o recreación de la humanidad está lo esencial de la doctrina cristiana. Jesucristo, para los católicos, no sólo es un profeta y un maestro como los otros fundadores de grandes religiones; ni solamente, no obstante serlo, el divino revelador de Dios al hombre: es el restaurador de la raza humana, el Hombre Nuevo, en quien la humanidad encuentra un nuevo arranque, un renovado comienzo y el hombre adquiere una nueva naturaleza. La obra de Jesucristo fué generadora y creadora en un sentido absolutamen-

te único, porque trajo a este mundo una nueva clase de vida, que tiene la virtud de trasmutar y de absorber para sí las formas inferiores de vida física y psíquica que hay en el hombre.

Tal es el "nuevo nacimiento" de que habló Cristo a Nicodemo, fuerza misteriosa, cuya potencia y realidad son patentes, pero cuya causa y operación son invisibles como el viento.

Es claro que, antes de Cristo, la humanidad no carecía completamente de aquella vida superior, pero ésta se encontraba más bien como potencia, en espera de realizarse, que como fuerza en actual dominio sobre la naturaleza completa del hombre. Porque sólo en Cristo, que es el Nuevo Adán, sólo en una conexión orgánica con El se ha de construir la nueva humanidad. Por la actividad vital del espíritu de Cristo obrando por medio de la Iglesia y de los sacramentos es remodelada y renovada la raza humana; el desorden y la debilidad en que se encuentra la naturaleza del hombre

son, al fin, superados, y la ceguera del instinto físico, junto con la mezquindad y malicia del deseo egoísta, se ven reemplazadas por el dominio de la caridad en el amor espiritual. Infinitamente lejana puede parecernos la completa realización de este proceso de resurgimiento por medio de la unión de la humanidad bajo el control vital del espíritu de Dios, puesto que implica el dominio absoluto del espíritu sobre la materia y la espiritualización e inmortalización del cuerpo humano, es decir, una nueva humanidad y un mundo nuevo; pero ése, nada menos, es el destino que la fe católica promete a la especie humana.

Así, pues, la concepción católica de la vida involucra una fundamental oposición entre la nueva fuerza introducida por Cristo en la vida humana y la desordenada actividad material que ella reemplaza. Esa oposición se ve clara en el ascetismo cristiano, en el ideal monástico de perfección, en el culto de la virginidad y en la mortificación corporal, cosas todas ellas que parecieron indicar tan drástica renunciación del mundo como la del asceta hindú.

Por eso muchos modernos ven al Cristianismo como la culminación de aquella ola de espiritualismo oriental que inundó al mundo antiguo. Pero éste es un error fundamental. El Cristianismo no viene de Oriente ni de Occidente. Tal como él mismo lo proclama, es el pleno cumplimiento de una tradición religiosa única, que rechazaba el panteísmo y el nihilismo orientales con la misma firmeza con que rechazaba también el humanismo y el materialismo occidentales. El Cristianismo está fundado, no sobre una teoría metafísica que niega el cuerpo y el universo material, sino sobre una revelación histórica y social: la fe judía en el reino de Dios.

Desde los primeros albores de su historia, el pueblo judío se distinguió por un profundo realismo religioso; tenían los judíos genio social tan

acusado, dentro de sus propias características, como el de los griegos, pero su ideal político era estricta y literalmente teocrático: ellos eran el único pueblo de Dios: Israel.

Muchas otras naciones del mundo antiguo —Asiria, por ejemplo— estuvieron también regidas por concepciones teocráticas; pero estas religiones políticas tuvieron que ceder tarde o temprano a la corriente de universalismo religioso, y hasta los Estados mismos fueron devorados por los imperios mundiales pérsico y helénico. Sólo entre los judíos el universalismo no acabó con la religión nacional, sino, al contrario, fortaleció y espiritualizó su fe en su propio Dios y en el destino particular de su pueblo.

Desde el siglo noveno antes de Cristo hasta la destrucción definitiva de Jerusalén en el año 70 de nuestra era, pasó Israel por una larga serie de infortunios; las crisis se sucedían a las crisis y los desengaños aplastaron las esperanzas una y mil

veces; y, sin embargo, entre tantos quebrantos y desilusiones, paso a paso se revelaba la esperanza de Israel.

La masa no espiritual de los judíos —el pueblo de dura cerviz contra el que los profetas escribieron— creía que el pacto de Jehová con Israel garantizaba de tal manera la prosperidad material de su pueblo, que no le ponía otra limitación que el poder de su Dios. Si descuidaban el servicio divino, era seguro que Jehová les enviaría plagas para vengarse de ellos; pero era absurdo pensar que permitiera a otro pueblo destruir al suyo o reducirlo a la esclavitud, porque eso equivalía a reconocer su inferioridad frente a un "dios extranjero".

Contra esa manera de concebir las relaciones de Jehová con su pueblo escribieron los primeros profetas. Amós, el más antiguo de ellos, anunciaba la destrucción de Israel, no por debilidad de Jehová, sino porque ya el pueblo había roto el

pacto de justicia y abandonado el camino de la santidad. La avaricia de los judíos, la opresión que ejercían sobre los pobres, les habían acarreado la ira de Dios, que ya no se apartaría de ellos ni por los sacrificios ni por el culto externo. En consecuencia, la destrucción de Israel ya estaba decretada por Jehová, quien había escogido como instrumento al Imperio Asirio, "la vara de su furor", según palabras de Isaías. El poder de Jehová no estaba circunscrito a su propio pueblo y a su propia tierra; también los gentiles le estaban sometidos, aunque no lo supieran. Sus crueldades, las opresiones por ello ejercidas, también serían castigadas a su tiempo, como lo habían sido los pecados de Israel, pero antes les esperaba a los gentiles una tarea que cumplir como instrumentos inconscientes de la voluntad de Jehová.

Y así, el profeta Jeremías, en los últimos días del reino de Judá, viendo el propósito divino detrás del poder victorioso del rey de Babilonia, se

alzó contra el patriotismo religioso y nacional que quería defender hasta el último momento la Ciudad Santa. Lanzó la maldición de Jehová lo mismo a los que confiaban en el brazo de la carne —la ayuda de Egipto— que a los que falsamente profetizaban que Jehová no entregaría jamás a su pueblo en manos de sus enemigos. Durante años se enfrentó a las intrigas y al odio de los gobernantes y del pueblo, anunciando siempre con amargura la destrucción de todo lo que las tradiciones de su raza tenían por más precioso. Durante el sitio de Jerusalén y después del cautiverio, nunca cesó de advertir a los que se quedaron y huyeron a Egipto que debían someterse al yugo extranjero. Sólo después de muchos sufrimientos y humillaciones podrían esperar el tiempo en que Jehová restablecería a su pueblo bajo un rey de la casa de David y les daría un nuevo pacto de alianza "escrito en el corazón", por el cual Jehová sería para siempre conocido con un conocimiento interior y

personal, en vez de la relación legal externa que existía en la antigua alianza de Moisés.

Esta promesa es tal vez la más alta y la más importante afirmación contenida en las profecías, porque parece referirse, más que a otra cosa, a la doctrina evangélica del carácter espiritual del reino de Dios. Sin embargo, solamente en la segunda parte del libro de Isaías se revela, en su forma más amplia y más exaltada, la vocación especial de Israel como pueblo de Dios. Ahí proclama el profeta que Jehová no es solamente Dios de Israel: es el divino gobernador del universo, que desea que todas las naciones lleguen a conocerlo y que obedezcan la ley de su justicia, según le fué manifestada a su pueblo Israel. Por eso ha suscitado a Ciro, "su pastor" venido del Norte, para "humillar a los grandes de la tierra, quebrantar las puertas de bronce, libertar a los cautivos", para que así todos los pueblos, desde donde sale el sol hasta las islas del Occidente, sepan que el Dios de Israel es el

único Dios verdadero, creador y gobernador del mundo.

Y enseña el profeta que los sufrimientos de Israel no le han sido infligidos sólo por cólera, sino para que se cumpla este plan divino. Como dice un escritor posterior, "porque por eso os ha esparcido entre las gentes, que no le conocen, para que vosotros contéis sus maravillas y les hagáis saber que no hay otro Dios Todopoderoso fuera de él". También la restauración de Israel y la manifestación de Dios a los gentiles habrían de realizarse por medio del sufrimiento y de la obediencia. El siervo escogido de Jehová, en quien habita su espíritu, es el llamado a ejecutar el plan divino en el orden espiritual, como Ciro ha sido el llamado a prepararle el campo en lo temporal. A éste, inconsciente de su llamamiento, le corresponde una misión de honor; a aquél, que participa del espíritu divino, le corresponde una misión de dolor y de vergüenza.

"Aquel mismo justo, mi siervo, justificará a muchos con su ciencia y él llevará sobre sí los pecados de ellos." "Esto dice el Señor, el Redentor de Israel, el Santo de él, la alma menos preciada, a la nación abominada, al siervo de los señores: los reyes verán, y se levantarán los príncipes y adorarán al Señor, porque es fiel y el Santo de Israel que te escogió."

Los pasajes de Isaías en que se describe la misión del Siervo de Dios han sido los más discutidos por la crítica moderna en el Antiguo Testamento y toda clase de interpretaciones se han sugerido para explicar el carácter del siervo que sufre. Pero la mayoría de las dificultades provienen de que los críticos no han sabido reconocer el carácter esencialmente místico de esta profecía. El Justo Siervo es el escogido desde el vientre de su madre para que redima al pueblo judío de sus pecados y para que sea la luz que alumbre a los gentiles. Pero, al mismo tiempo, en cuanto el pueblo judío

es santo y cumple su vocación, es también él "el siervo de Jehová" y participa en la obra de la redención; hay, pues, una mística solidaridad entre el individuo escogido y la comunidad escogida, y ésta sólo alcanza su pleno destino por la tarea individual de aquél.

No hay que suponer que el pueblo judío, ni en sus mejores elementos siquiera, comprendiera el profundo significado de aquellas profecías. Esperaban ellos que al volver del destierro acabarían sus duras pruebas y empezaría un glorioso reinado de su teocracia restablecida y purificada. Tales esperanzas, por lo menos hasta la época de los Macabeos, estaban destinadas al más completo fracaso. El horizonte se iba poniendo más y más oscuro para el Estado nacional judío, mientras el poderío universal de los gentiles se hacía más y más irresistible. Sin embargo, cuanto más se unificaba el resto del mundo mediterráneo en una sola civilización común y en una misma tradición co-

más de sincretismo religioso, más y más apasionadamente se aferraban los judíos a su aislamiento de las naciones y más se apegaban a su especial vocación nacional y religiosa. Pero como toda realización natural de ese destino resultaba inconcebible ante la desproporción que existía entre el poder material de Israel y el de los imperios gentiles, algunos judíos devotos se veían obligados a poner toda su confianza en el carácter sobrenatural de la salvación que Dios había prometido a Israel. Tal como los profetas lo habían anunciado, el reino de Dios sería establecido, no por las armas de la carne, sino por el solo poder divino; por consiguiente, sería, no ya un mero episodio en la historia de Asiria, como el primer reinado de David, sino un cambio total en el orden del mundo, el comienzo de un nuevo cielo y de una nueva tierra. De igual manera, el Mesías sería, no ya un gran príncipe como David, que exaltaría a Israel con triunfos militares, sino Uno "como el Hijo del Hom-

bre", a quien vió el profeta en una visión bajar en las nubes del cielo y cuyo reino imperecedero sería la consumación de los tiempos.

A los que vivían en espera de esta liberación sobrenatural, a aquellos judíos piadosos y espirituales que, como Simeón, esperaban "la consolación de Israel", a ellos iba dirigida la predicación de Jesús y a ellos les fué hecha la revelación de su carácter mesiánico. El reino que Él anunciaba era el mismo reino que esperaban ellos, pero también era algo más, como el mismo Jesús, el Mesías verdadero, era también más grande que el Mesías esperado por ellos. El reino del Evangelio no era la simple restauración de Israel; era un reino interior y espiritual, como también externo y cósmico. Su novedad no estaba en la promesa de un mundo nuevo —pues tal era la esperanza predominante del judaísmo de entonces— sino en su manera de concebir el mundo nuevo como un germen de vida en el seno del orden existente. El reino era un poco

de levadura oculta dentro de la masa, un grano de mostaza que se ha de convertir, creciendo, en el más grande de los árboles, un tesoro escondido; y el proceso de crecimiento que esas imágenes prefiguraban iba a tener lugar en el alma humana.

La expectación judía se imaginaba al reino de Dios como un cambio venido de fuera del mundo y que se operaría en lo exterior del mismo mundo, por decreto divino, mientras que el Evangelio, al mismo tiempo que anunciaba un cambio igualmente objetivo, enseñaba que la venida del mundo nuevo sería la consecuencia de un cambio espiritual e interior del hombre. El judaísmo esperó un nuevo mundo; Cristo trajo una nueva humanidad.

Así, pues, la primitiva idea cristiana del reino de Dios tenía dos aspectos esenciales. Por una parte, el período escondido de vida y desarrollo, el reino en semilla; por otra, el estado de perfección y gloria, el reino en fruto. Por una parte, la "pequeña grey", perseguida, pobre y sin honra frente al triunfante reino de este mundo; por otra, el pueblo de Dios reinando junto con Cristo en un restaurado universo. En resumen, para decirlo en lenguaje teológico, el reino de Dios comprende primero el reino de la Gracia, después el reino de la Gloria.

Por regla general, los críticos modernos no han sabido descubrir este doble carácter del reino de Dios en los Evangelios. Unos han comprendido la espiritualidad y la universalidad de la doctrina de Jesús, pero han negado su carácter sobrenatural; otros, en cambio, han reconocido la naturaleza sobrenatural o preternatural del reino, pero, concibiéndola en sentido exclusivamente cósmico y escatológico, han negado su carácter moral y espiritual.

La relación orgánica que enlaza estos dos aspectos del reino está detalladamente expuesta en los escritos de San Pablo, en los cuales fué por

primera vez completamente formulada la doctrina cristiana sobre el hombre. Allí se enseña que el reino de Dios es nada menos que la restauración de todo lo creado en Jesucristo y por Jesucristo. La Iglesia es el embrión de un mundo nuevo, cuyo principio de vida y cuya fuente de crecimiento es el Espíritu de Cristo que lo habita. Con la muerte de Cristo terminó el orden viejo, y con su resurrección y la venida del Espíritu sobre sus discípulos quedó inaugurado un nuevo orden que tan sólo será completado cuando vuelva Cristo en su segunda venida "con poder".

Por lo tanto, la vida de los fieles aquí en el mundo tiene un carácter doble e intermediario. Los fieles participan en la vida de dos mundos, de los cuales el uno está muriendo, el otro en embrión todavía. Aun están los cuerpos de los fieles sujetos "con las ataduras de la corrupción", aun están los poderes de este mundo en contra de ellos, aun no está subyugada la fuerza del mal espiritual,

pero los miembros de la Iglesia ya pertenecen al mundo nuevo, que se está edificando de manera invisible bajo las apariencias del mundo viejo, y ya tienen en la posesión del Espíritu y de sus dones "una prenda del mundo que viene", una garantía sobre la realidad de la vida nueva.

Así, pues, la vida divina que ahora poseen por la gracia es en esencia la misma que se manifestará gloriosa en el mundo venidero. En realidad, la verdadera línea de separación no está entre cielo y tierra, sino entre el orden natural y el orden sobrenatural aquí en este mundo. Al hombre "psíquico" o animal, que vive según la ley del instinto o según la ley del egoísmo, lo separa del cristiano, que vive por el Espíritu, un abismo más grande que el que separa al cristiano, que mora aquí en la tierra, de las almas gloriosas de los santos del cielo.

Toda la doctrina moral de San Pablo se funda en ese carácter esencialmente divino y sobrenatural de la vida cristiana. El dejó claramente

establecido que existe una oposición, de largas proyecciones, entre el hombre, abandonado a su propio esfuerzo, que no obedece sino la propia voluntad y que se halla encerrado dentro de los límites de su propia naturaleza, y el hombre renovado por la gracia, que vive por la caridad y el amor espiritual y que ha sido admitido a participar de la naturaleza divina. ¡Qué diferente esta oposición paulina de la oposición maniquea entre la maldad esencial de la materia y la bondad absoluta del espíritu! San Pablo enseña que el hombre es naturalmente bueno y que la creación material, representada por el cuerpo humano, sólo es sierva del mal a pesar suyo. La humanidad se hundió en el fracaso desde el principio mismo de su historia por haber usado desordenadamente de su voluntad, sacrificando el espíritu a los sentidos y posponiendo a Dios ante el propio yo, quebrantando así la ley fundamental del ser espiritual y des-

pojando al hombre de la vida divina, que sólo es suya en virtud de la gracia de Dios.

Esa gran rebeldía fué el Pecado Original, cuyos efectos se han hecho sentir en todo el curso del desenvolvimiento humano y han influído en la naturaleza del hombre por todos lados; y esa misma rebeldía se renueva en cada individuo por el pecado actual, que cada vez que se comete es una nueva aceptación y confirmación voluntarias del desorden, así como también una nueva semilla de muerte para la humanidad.

En un pasaje famoso de la Epístola a los Romanos, San Pablo manifiesta con expresión muy viva la conciencia que el hombre tiene de ese desorden de su naturaleza y de la impotencia de su voluntad espiritual para dominar de manera efectiva la parte inferior del ser. La voluntad del hombre es libre, pues de otro modo no existirían estas agonías de la lucha y de la responsabilidad, ya que los impulsos físicos del instinto no encontra-

rían resistencia. Pero, por otro lado, el desorden, producido por el pecado y por la consiguiente pérdida de la vida superior del espíritu, no sólo afecta a la inteligencia, sino también a la voluntad, por lo cual el hombre está sin fuerza para restablecer el equilibrio de su naturaleza mientras no entre en su vida una nueva fuerza espiritual que libre a las potencias de su alma de su mórbida debilidad y que restablezca la unidad de su naturaleza en un orden de espiritualidad superior.

IV

La vida cristiana consiste, pues, en la reforma gradual de la naturaleza emprendida desde lo interior del ser por la operación del Espíritu Santo, que es el principio activo de la vida nueva, así como es el alma el principio activo de la vida del cuerpo. Este poder del Espíritu se manifiesta en la inteligencia por medio de la fe, que es la participación del hombre en la sabiduría de Dios, y en la voluntad por medio de la caridad o amor espiritual, que es la participación del hombre en la voluntad de Dios. Tal es la gran fuerza dinámica de la vida espiritual; en ella se funda toda la moral cristiana o sobrenatural en contraste con la ética natural. Más que una virtud, es el principio que las anima a todas las virtudes, el motivo de todas ellas. Por eso arguye San Agustín que todas las virtudes no son más que amor; la templanza es amor que se guarda íntegro para Dios; la fortaleza, amor que todo lo sufre por Dios; la justicia, amor que, ordenando hacia el bien todas las cosas que dependen del hombre, sirve a Dios; y así lo mismo las demás virtudes. De ahí su famosa expresión: "Ama a Dios y haz lo que quieras".

Cuando, guiado por la fe y los sacramentos, penetra el hombre en ese mundo nuevo que es el reino de Dios y el orden sobrenatural, su voluntad empieza a ser movida por esa nueva fuerza

de que hablamos. Existe, como se ha dicho, un amor natural a Dios, puesto que mal puede el hombre dejar de amar al "Bien de todo bien, el Bien de donde es todo bien, el Bien que es sólo bien", pero ese amor natural no le basta para dominar eficazmente su propia vida.

La nueva fuerza es otra cosa. Puede sentirse tan fuertemente y tan de pronto como la pasión del amor humano, o bien puede ir creciendo lenta e imperceptiblemente como el amor de los niños por sus padres, pero es en ambos casos una verdadera fuerza psíquica nueva que aspira a deshacer y volver a formar la personalidad. Sirve de freno al impulso físico y contraría al egoísmo. Si es recia —es decir, si nuestra mente se abre toda para darle entrada—, entonces puede causar intenso sufrimiento, que es dolor de dar a luz al hombre espiritual. Pero a pesar de que la fuerza misma es tan real y tan evidente, su origen no es tan fácil de descubrir. "El viento sopla donde quiere; tú oyes

su sonido, mas no sabes de dónde viene ni a dónde va; eso mismo sucede al que nace del espíritu."

Hay algo misterioso en la vida sobrenatural, ya de la inteligencia, ya de la voluntad. Allí se mueve el hombre en un extraño mundo en que sus facultades propias ya no le valen. Si conducido por la fe se eleva hasta la mente de Dios, que se halla tan por encima de la suya, el hombre ya no puede ver, puede sólo creer. Pero entonces, si se entrega totalmente a la operación de la Gracia, la voluntad de Dios mueve la suya, y así se ve arrastrado con fuerza y dolor a la negación de su propia voluntad y al sacrificio de sus actividades naturales.

Es un error común, especialmente entre las sectas cristianas no católicas, confundir la caridad o deseo sobrenatural con la devoción sensible y el sentimiento religioso. La caridad, empero, reside en la región más íntima y espiritual del alma, en la que está más allá de la sensación o del análisis

introspectivo, y sólo indirecta y accidentalmente se manifiesta en la conciencia o en las emociones. Como dice Santa Teresa: "Cierto que el amor de Dios no consiste en esta dulzura y suavidad que siempre, por lo demás, deseamos y nos sirve de consuelo, sino en servirle en justicia, paciencia y humildad".

En el cristiano corriente esta fuerza no ha llegado a su completo desarrollo. Aun no ha asimilado toda la vida psíquica ni obtenido un control inmediato de las emociones y deseos; pero existe a la par de la actividad psíquica inferior, que no deja de actuar aunque la voluntad superior se halle deliberadamente enfocada hacia la vida del espíritu.

Si damos a nuestra voluntad esa orientación definitiva, podemos estar seguros de que nuestra personalidad alcanzará su reforma final en el plano de lo sobrenatural; pero, entre tanto, si no existe un esfuerzo continuo de nuestra parte para so-

meter la naturaleza toda al dominio de la caridad, el proceso de la reforma suele resultar tan gradual, que es casi imperceptible. Siempre hay, además, la probabilidad de que una recaída en la actividad natural desordenada anegue toda la personalidad y rompa el vínculo que unía la voluntad superior al amor espiritual. Al santo —es decir, al cristiano en quien ya maduró por completo la caridad— ya no le pasa nada de eso. Toda su personalidad está unificada. El deseo espiritual anima todas las facetas de su vida psíquica, que ya no actúa con dolor y sin naturalidad, sino que es ya instintiva, tan instintiva en el plano superior como el propio instinto físico lo era en el inferior. Tal es la caridad de los santos, de San Francisco, de Santa Catalina o de San Felipe, en los que el cuerpo viene a ser como un velo casi transparente que no puede ocultar la llameante energía del espíritu. La capacidad del alma humana para servir de vehículo a esa fuerza espiritual sobrenatural es el punto cén-

trico de la doctrina cristiana sobre el hombre. Por eso San Pablo habla muy poco del hombre tal como es, pero mucho de las dos fuerzas por las que la naturaleza humana cae o se levanta. No se ocupa tanto de la constitución original de esta naturaleza, cuanto de sus posibilidades dinámicas, de su aptitud para ser transformada por el espíritu de amor sobrenatural o degradada por el espíritu de amor propio o de concupiscencia.

Tal fué también el punto de apoyo de San Ireneo cuando tuvo que vérselas con la más profunda de las herejías que han atacado la doctrina cristiana sobre el hombre y su salvación. Según este santo lo describe, el hombre es un ser tripartito, compuesto de carne, alma y espíritu; es decir, son tres vidas las del cristiano; la del cuerpo, la del alma racional y la vida divina que recibe en el bautismo. "Una de estas cosas, el espíritu, salva y modela; otra, la carne, es salvada y modelada; mientras la que está entre las dos, que es el alma,

unas veces sigue al espíritu, siendo elevada por éste, otras en cambio simpatiza con la carne, siendo arrastrada por ésta a pasiones terrenas. La carne sin el espíritu de Dios, no teniendo vida, está muerta y no puede heredar el reino del cielo, pero donde está el Espíritu del Padre hay un Hombre Viviente, viviente por su participación en el Espíritu, hombre por la substancia de la carne."

En San Agustín, finalmente, encontramos no sólo un sistema de psicología, sino también una filosofía de la historia, basada en las dos fuerzas que pueden gobernar a la naturaleza humana. "Dos amores —dice— edificaron dos ciudades. El amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios edifica la Babilonia, y el amor a Dios hasta el desprecio de sí edifica la Jerusalén." Así, pues, ve en todas partes a estos dos amores en acción, agitando hasta lo profundo la vida psíquica y manifestándose exteriormente en dos grandes órdenes universales hostiles.

Ex amore suo quisquis vivit, vel bene vel male.
Non facient bonos vel malos mores, nisi boni vel
[*mali amores.*

Constantemente se dan frases como ésas en sus escritos, mostrando cuán hondamente le impresionaba esta dinámica teoría de los dos amores. Insiste, sin embargo, en afirmar que ambos amores brotan de una misma raíz: el deseo inextinguible con que la naturaleza humana busca la felicidad, *vita beata.* Toda la diferencia entre las dos ciudades —entre la humanidad "mesa condenada" y la humanidad divinizado templo de Dios— depende del curso que siga el hombre, ya sea dejándose llevar del oscuro apetito de vida de sus instintos físicos y guiar por la oscura sabiduría del amor de sí mismo, o ya orientándose, por el contrario, hacia la verdadera *vita beata* que es suprasensual e infinita, "la verdadera belleza siempre antigua y siempre nueva", "más próxima al hombre que su propia alma, vida de su alma y vida de su vida".

Pero, con todo, esta doctrina de los dos hombres y los dos amores, parte tan antigua y fundamental de la tradición católica, se presta a ser mal interpretada. Las dos oposiciones corresponden por supuesto a la oposición entre naturaleza caída y gracia sobrenatural, pero aplicadas *sans phrase* al orden natural y al sobrenatural, ya en sus actuales relaciones mutuas, ya en la naturaleza esencial de cada cual, dejan la puerta abierta a las ideas calvinistas y jansenistas sobre la corrupción radical de la naturaleza humana.

Según Calvino, el pecado original mató para siempre la bondad de la naturaleza, y nada puede restaurarla. Podrá Dios cerrar los ojos a dicha corrupción por los méritos de su Hijo, pero la naturaleza en sí misma quedará siempre mala. No fué tan lejos el jansenismo. Admitió la regeneración objetiva de la naturaleza, pero la concibió

Ex amore suo quisquis vivit, vel bene vel male.
Non facient bonos vel malos mores, nisi boni vel
[mali amores.

Constantemente se dan frases como ésas en sus escritos, mostrando cuán hondamente le impresionaba esta dinámica teoría de los dos amores. Insiste, sin embargo, en afirmar que ambos amores brotan de una misma raíz: el deseo inextinguible con que la naturaleza humana busca la felicidad, *vita beata.* Toda la diferencia entre las dos ciudades —entre la humanidad "mesa condenada" y la humanidad divinizado templo de Dios— depende del curso que siga el hombre, ya sea dejándose llevar del oscuro apetito de vida de sus instintos físicos y guiar por la oscura sabiduría del amor de sí mismo, o ya orientándose, por el contrario, hacia la verdadera *vita beata* que es suprasensual e infinita, "la verdadera belleza siempre antigua y siempre nueva", "más próxima al hombre que su propia alma, vida de su alma y vida de su vida".

Pero, con todo, esta doctrina de los dos hombres y los dos amores, parte tan antigua y fundamental de la tradición católica, se presta a ser mal interpretada. Las dos oposiciones corresponden por supuesto a la oposición entre naturaleza caída y gracia sobrenatural, pero aplicadas *sans phrase* al orden natural y al sobrenatural, ya en sus actuales relaciones mutuas, ya en la naturaleza esencial de cada cual, dejan la puerta abierta a las ideas calvinistas y jansenistas sobre la corrupción radical de la naturaleza humana.

Según Calvino, el pecado original mató para siempre la bondad de la naturaleza, y nada puede restaurarla. Podrá Dios cerrar los ojos a dicha corrupción por los méritos de su Hijo, pero la naturaleza en sí misma quedará siempre mala. No fué tan lejos el jansenismo. Admitió la regeneración objetiva de la naturaleza, pero la concibió

como una operación irresistible del poder divino, que encontraba al hombre pasivo y así lo dejaba, y que, además, sólo ejercía su acción entre el pequeño grupo de los predestinados.

Calvinismo y jansenismo, ambos cayeron en un solo error práctico: un fatalismo tal, que priva a la naturaleza humana de toda cooperación en la tarea de su propia reforma, y que convierte, además, a la naturaleza y a la gracia en dos órdenes cerrados, que se excluyen mutuamente y son hostiles entre sí... Se trata, pues, en el fondo, del viejo enemigo maniqueo en forma nueva. Para el que ve las cosas desde el punto de vista católico, tan falso es pensar que la naturaleza y la gracia se excluyen mutuamente, como lo es oponer cuerpo a alma o materia a espíritu; porque la unión de la naturaleza con la gracia hace al cristiano, exactamente como la unión de cuerpo y alma hace al hombre natural. Lo sobrenatural no es lo contrario de lo natural, sino su restauración y su

corona, y cada una de las facultades del hombre, ya sea superior o ya inferior, está destinada a participar en su vida sobrenatural.

¿Quién no ha sentido que la vida más verdaderamente *natural* —es decir, más en armonía con el verdadero ser del hombre— no es la del que vive según el instinto sensual, sino la del santo —la de San Francisco, por ejemplo—, en quien la inocencia original y la armonía del hombre consigo mismo y con las cosas exteriores parecen restauradas?

Es de notarse que este concepto de la "naturalidad" de la vida sobrenatural fué proclamado explícitamente por los propios fundadores del ascetismo cristiano, aquellos monjes del desierto cuyas austeridades han sorprendido y hasta escandalizado a las generaciones posteriores. Para San Antonio y para su biógrafo San Atanasio, la vida ascética es la verdadera "vida conforme a la naturaleza". Es un proceso de simplificación de que el

monje se vale para recuperar, por decirlo así, la rectitud original y la armonía de naturaleza como salió de las manos de su Creador.

V

Pero, sin embargo, aquella simplicidad y naturalidad propias de la más alta vida espiritual sólo se han logrado alcanzar con un vigoroso esfuerzo: son el resultado de un severísimo proceso de destrucción y reconstrucción. El desorden de nuestra naturaleza es algo muy real y muy profundo. Ha echado tan hondas raíces en lo humano, que ha llegado a formar, como si dijéramos, un todo orgánico del que es difícil desprenderse, tanto para el individuo como para la sociedad. Frente al ideal cristiano de un orden social que debe producirse por un esfuerzo cooperativo fundado en la justicia y animado por la caridad, nos encontramos con el hecho de un descarado imperio

de la fuerza fundado sobre la esclavitud, la guerra y la explotación económica, en que los fuertes prosperan a expensas de los débiles y en que los pueblos primitivos son presa natural de las potencias más civilizadas. El reinado de la justicia social e internacional es un ideal que sólo puede alcanzarlo una humanidad espiritualizada, una humanidad libertada del dominio de la lujuria, de la avaricia y de la cobardía, que arrastran ciegamente a hombres y naciones hacia el desorden y la crueldad. De ahí la lucha entre el espíritu de Cristo y este otro "espíritu del mundo", que es una fuerza tan real.

Es común objeción de nuestro tiempo, y muy difundida por cierto como crítica contra el catolicismo, la de que nuestra religión desdeña las realidades que hacen progresar a la humanidad —ciencia, industria y organización política— por perseguir bienes imaginarios en un mundo de visiones. Pero de hecho el Cristianismo crea la fuerza motivadora —voluntad espiritual— en que todo

verdadero progreso se funda al fin y al cabo. Sin ese fundamento espiritual, cualquier progreso del saber o de la riqueza no hace sino ensanchar la esfera del dolor y aumentar las posibilidades de desorden social. Todos los grandes movimientos que ha producido la civilización secular moderna han adolecido, cuál más, cuál menos, de ese mismo defecto. Ya miremos la Italia del Renacimiento, ya la Inglaterra de la revolución industrial, ya la Alemania de los últimos cuarenta años, siempre descubrimos que progreso y riqueza que se fundan en el egoísmo individual o nacional llevan a la destrucción y al sufrimiento. En cambio, una civilización que conoce sus propias limitaciones y que se inclina ante el reino del espíritu, aunque sea débil y aun no esté madura como la civilización europea en la baja Edad Media, tiene más vida que la triunfante civilización material de nuestro tiempo. No hay esperanza para la humanidad ni en la ciencia ni en la organización económica: estas co-

sas no son más que instrumentos que pueden usarse para la muerte, en vez de usarse para la vida, cuando la voluntad que los usa es desordenada. Una tras otra, las civilizaciones del pasado se han estancado y caído en la ruina, porque estaban contaminadas en su misma fuente, es decir, en la voluntad espiritual que se oculta detrás de la apariencia externa de las cosas. La única salida que le queda a la humanidad para poder escapar de este círculo desesperante de arranque en falso y de frustradas esperanzas, es la conquista del mundo por la caridad, la venida del reino de Dios.

El católico ve en la vida de la Iglesia el desenvolvimiento progresivo y la aplicación a la humanidad de ese supremo remedio. No sigue, es claro, un proceso que se presta a demostración científica: las fuerzas que aquí trabajan están demasiado profundas para que la razón pueda medirlas, ni podemos tampoco seguir la acción e interacción de las actividades humanas y divinas.

Desde el principio ha enseñado la Iglesia que no se puede juzgar por signos exteriores al crecimiento del reino; éste es el trigo creciendo con la cizaña, hasta que venga el tiempo de la siega: mas no por eso ha dejado de reconocer el principio complementario, de que donde hay vida interior debe haber manifestaciones exteriores.

Los críticos del Cristianismo son dados a juzgarlo como si fuera un sistema de leyes de aplicación externa. Se aplica dicho sistema a tal o cual nación o civilización, y si prosperan, santo y bueno; si no, el Cristianismo es un fracaso. Desconocen la estructura infinitamente sutil y delicada de la vida sobrenatural, que, por medio de los sacramentos y operaciones de la Gracia, actúan tan continua y tan infaliblemente como la energía natural, pero que si ha de realizar todas sus posibilidades en el hombre y transformar la naturaleza humana, tiene que contar con el consentimiento y la cooperación de la voluntad individual. Donde

sólo se acepta con un criterio puramente natural como una ley, como parte integrante de un sistema humano, el Cristianismo es impotente para actuar.

Sólo en los santos, en quienes el proceso ha adelantado de modo excepcional, toda la vida exterior se halla informada por el nuevo principio interior. En el cristiano corriente, la vida natural sigue casi lo mismo, basada en su propia ley y con sus reglas propias. A estas zonas de actividad corresponden muchas cosas que estamos acostumbrados a catalogar históricamente como civilización cristiana. Pero detrás de todo eso continúa el principio sobrenatural ejerciendo su actividad seminal y va formando la vida embrionaria que está destinada a absorber y rehacer toda la naturaleza mental y física, con todas sus actividades vitales.

Y así, aunque en la sociedad tal como es, o por lo menos en la sociedad cristiana, no podamos seguir la huella evidente del progreso de la vida divina en la humanidad, sin embargo podemos

ver en cada época nuevas manifestaciones de la actividad carismática del Espíritu Santo en la Iglesia católica. Cada época ve que el reino de Dios gana terreno, que el orden sobrenatural va penetrando más en lo íntimo del orden natural. Parece a veces que las conquistas de una época se pierden en la siguiente, pero esta pérdida es superficial. Queda por deducirse la ganancia, cuando más adelante se haga el balance.

Para quien juzga con un criterio puramente secular, ese progreso es insustancial y poco satisfactorio. Nunca se alcanza el fin completamente. La humanidad no pierde su antigua naturaleza, mientras que sí pierde la perfección que realmente está a su alcance y que podría obtener si no se entregara a la persecución de meras abstracciones, pero la meta del progreso cristiano es lejana, porque es la meta final. Sólo la fe cristiana promete al hombre una perfección que no es relativa ni transitoria, sino absoluta y eterna. Sólo la fe cris-

tiana ha medido cuán profunda es la miseria de la humanidad y cuán grande la posibilidad de regeneración. Si parece desdeñar el mundo material, no es porque no le dé importancia, sino porque la regeneración del espíritu debe necesariamente preceder a la regeneración del cuerpo y condicionarla. La vida divina que se vive en el seno de la Iglesia no sólo produce sus efectos en el alma humana: rebasa sobre el cuerpo y luego se derrama por todo el universo material:

Terra, pontus, astra, mundus,
Hoc lavantur flúmine.

En el presente orden del mundo, la relación entre espíritu y materia, lo mismo que la relación entre lo natural y lo sobrenatural, se encuentra dislocada. La unificación y la armonización de espíritu y materia se producirán en su tiempo, tras la unión de lo natural con lo sobrenatural.

Entonces el cuerpo humano, y con él todo el mundo material, llegará a encontrarse en una relación verdadera con el alma, de modo que en todas partes la materia sea la prolongación del espíritu y no su límite; el instrumento del espíritu y no su enemigo. San Pablo habla de la creación material gimiendo con dolores de parto hasta que llegue el tiempo en que también ella será libertada de la esclavitud de la corrupción y recibirá su parte en el orden sobrenatural perfecto y glorificado.

Semejante transfiguración del mundo material es, por supuesto, cuestión vital en el caso del cuerpo humano. Por eso la Iglesia le dió desde el principio tanta importancia a la doctrina de la resurrección de la carne, a pesar de que esta doctrina era una fuente de dificultades y de equivocaciones para la mentalidad de la civilización helenista, como lo es ahora para la mentalidad moderna europea. No obstante, sin esa restauración final del cuerpo, la doctrina cristiana del hombre

quedaría incompleta. El hombre fué creado para ser el alma del mundo material, el eslabón entre las dos creaciones; para que en él, según dice San Gregorio de Nyssa, lo divino brille como en un cristal, en el mundo terrenal, y lo terrenal, elevado por lo divino, pueda ser libertado de la corruptibilidad y transfigurado.

La esencia misma de la naturaleza misma del hombre y su verdadera *raison d'être* es esta unión de cuerpo con espíritu. Por esto la muerte, disolución temporal del compuesto humano, es cosa de horror tan verdadero para todo hombre, aun hasta para el cristiano. Porque si, por una parte, la muerte acerca el alma a Dios, quitándole el velo de los sentidos y librándola de la sumisión a las necesidades animales, por otra parte, en cambio, es una especie de aniquilamiento, la pérdida de una mitad esencial, aunque inferior, de nuestra naturaleza.

Si fuera definitiva esta separación, uno de

los fines esenciales de la encarnación quedaría frustrado. En lugar de la teoría cristiana de la redención, tendríamos la idea gnóstica o maniquea de que el hombre se salva cuando su verdadera naturaleza se desprende de su envoltorio material y sale de su prisión, o sea, la vuelta de la Sola al Solo, tal como la encontramos en las filosofías típicas de la India. "Pero —dice San Ireneo— puesto que los hombres son reales, la suya debe ser una restauración real. Ellos no se evaporan en la inexistencia, sino que progresan entre cosas existentes. Ni la materia ni la substancia de la creación son aniquiladas; sólo la figura pasa; cuando esta figura haya pasado y el hombre haya sido renovado, vendrán el nuevo cielo y la nueva tierra en que el hombre se quedará, siempre nuevo entre lo nuevo y siempre en comunión con Dios."

En eso nada menos consiste el destino de la humanidad, según la fe católica nos enseña. Sin perder su propia naturaleza, entra el hombre en

una inconcebible intimidad con Dios, en la que vive la vida divina, ve a Dios con la visión divina, ama a Dios con el divino amor y conoce y ama todas las cosas en Dios y por medio de Dios. La vida de la Santísima Trinidad se exterioriza en la vida, completa ya, de la Iglesia, en la humanidad eterna e inmutablemente deificada. Hacia esa meta, la Iglesia aquí en la tierra avanza infalible, irresistiblemente. En los sacramentos, en la vida de la fe, en todo acto de voluntad espiritual, en toda aspiración de espiritual deseo, la obra de la redención divina marcha incesantemente hacia adelante. En ella está cifrada toda esperanza de la humanidad.

Nai épxomai Taxú, ámnú épxou, Kúpié
Etiam venio cito. Amen. Veni Domine Jesu
Sí, vengo pronto. Amén. Ven, Señor Jesús. . .

Cristianismo y Sexo

I

LA CIVILIZACION occidental pasa ahora por una crisis esencialmente diferente de cuanto había experimentado hasta aquí. En el pasado, otras sociedades cambiaron sus instituciones sociales o sus creencias religiosas influídas por fuerzas externas o por el desenvolvimiento interno de su propio desarrollo. Pero ninguna, como la nuestra, se ha enfrentado conscientemente a la perspectiva de un cambio fundamental de las creencias e instituciones en que se basa todo el edificio de la vida social. Antes, tras la acción consciente de las clases directoras, la vida diaria de la mayoría continuaba lo mismo. Para los antiguos estadistas, pensar en al-

terar las relaciones sociales y morales básicas era como querer cambiar el curso de las estaciones. Pero en el mundo moderno, al contrario, no hay un solo aspecto de la vida social o de la vida moral al que no afecte el cambio general que está operándose. La civilización está siendo arrancada del suelo de la naturaleza y la tradición en que ha estado enraizada, para ser reconstituída en una nueva organización tan artificial y mecánica como una fábrica moderna.

En la Europa occidental, no obstante, las tradiciones de la antigua cultura, aunque muy debilitadas, son lo bastante fuertes todavía para impedir la culminación de ese proceso. Donde ha tenido mayor éxito y donde mejor puede estudiarse es en los territorios que se hallan fuera de la tradición local de nuestra civilización, en Rusia por un lado y en Norteamérica por otro. En Rusia, el cambio lo realiza consciente y deliberadamente la fuerza del Gobierno frente a la resistencia pasiva de una

sociedad que en gran parte se funda aún sobre una cultura rural primitiva. En Norteamérica, por otra parte, el cambio ha sido producido por el libre desarrollo de nuevas fuerzas económicas, mientras que la opinión pública y la autoridad social aun tratan en lo posible de preservar las tradiciones morales y sociales de la vieja cultura. Pero, a pesar de esa importante diferencia, existe una curiosa semejanza entre las dos sociedades mencionadas. En ambas aparece el mismo culto a la máquina y la misma tendencia a subordinar a la actividad económica todas las otras fases de la vida humana. En ambas el individuo está sometido a una presión implacable que produce un tipo standardizado de civilización de masas. Y, finalmente, vemos que en ambas sociedades la familia está dejando de ser una unidad social fija y está apareciendo un nuevo tipo de moralidad, basada sobre relaciones sexuales completamente emancipadas de las antiguas restricciones sociales. Aunque Norteamérica

no ha ido en esto tan lejos como Rusia, donde el matrimonio es ya un simple convenio voluntario suspendible a petición de cualquiera de las partes, sin embargo, ha hecho ya al divorcio demasiado fácil, y hay quienes piensan, como el juez Lindsey, que la institución del "matrimonio de compañía" o de ensayo se hace necesaria para regularizar algo las relaciones sexuales de la generación que se viene levantando. De todos los síntomas de cambio que he mencionado, esta quiebra de la moralidad tradicional es, sin duda, el más importante, porque envuelve un profundo cambio biológico en la vida de la sociedad. Una sociedad puede sufrir una transformación considerable en sus condiciones económicas y conservar no obstante su continuidad vital; pero si alguna unidad social fundamental, como la familia, pierde su coherencia y asume una forma nueva, aquella continuidad desaparece y nace un nuevo organismo social. No todos los abogados de la nueva moral admiten eso. Havelock Ellis ha llegado hasta sostener que las nuevas tendencias pueden "purificar y fortificar, más bien que debilitar, la institución de la familia". Así escribe: "La mayor facilidad del divorcio ayuda a la formación de las más satisfactorias uniones. La mayor libertad entre los sexos antes del matrimonio, aunque a veces haya llegado a la licencia, es no solamente benéfica en sí misma, sino también la preparación apropiada para una unión más íntima. Y el ejercicio del control anticonceptivo es método indispensable para seleccionar las mejores posibilidades de buena descendencia y de excluir del mundo a quienes nunca debieran nacer. De hecho, el matrimonio, lejos de estar desapareciendo, tiende en varios países occidentales a aumentar su frecuencia".

Es evidente que la frecuencia de los matrimonios nada tiene que ver con el asunto. Bajo el sistema ruso, que Ellis recomienda, nada impide que todo adulto celebre un matrimonio al año, lo

que no significa que la familia se halle floreciente. El hecho es que, bajo las nuevas condiciones, el matrimonio es algo esencialmente diferente de lo que ha sido en el pasado. En realidad, como el magistrado Hill falló en asunto reciente, la forma rusa del matrimonio no es matrimonio en ningún modo, sino un convenio temporal. Conforme a la ley y la tradición europeas, no puede haber matrimonio sin la intención de una unión permanente, puesto que es obvio que sólo un matrimonio de esta clase puede hacer de la familia una unidad social permanente.

La sociedad europea del pasado, como toda otra sociedad fuerte y sana, ha descansado siempre sobre esta base. Sin embargo, es incompatible con la mecanización completa de la vida social, que es el rasgo característico del nuevo tipo de civilización. Porque si la unidad social primaria es un grupo biológico natural defendido por las más fuertes sanciones morales y religiosas, la sociedad

no puede transformarse en puro mecanismo, ni la organización económica del Estado puede absorber la vida toda del ciudadano. Y si el matrimonio se ve convertido en un convenio temporal para satisfacción del apetito sexual y para mutua compañía, lo cual no tiende a crear una unidad social permanente, es claro que la familia pierde su importancia social y económica y que el Estado ocupará su lugar como guarda y educador de los hijos.

La sociedad dejará de consistir en un cierto número de organismos, cada uno de los cuales tiene su limitada autonomía, y se convertirá en una sola gran unidad, que controlará la vida entera del ciudadano individual, desde la cuna hasta la sepultura.

Es fácil, pues, entender por qué razón los comunistas, y hasta los socialistas más moderados, como Bernard Shaw, son hostiles al tradicional código de la moral sexual y al matrimonio en su antigua forma, puesto que la destrucción de am-

bas cosas es condición indispensable para la realización de los ideales sociales de ellos. Pero esto no da razón completa a la violencia de los ataques modernos al matrimonio y la moralidad. No todo el que sigue la nueva ética es necesariamente admirador de los ideales de mecanización y civilización de masas. A menudo, él o ella es, precisamente, todo lo contrario, un individualista y un descontento que se halla en rebeldía contra toda clase de disciplina social y de coacción externa. No persigue el mecanismo sino la libertad, y su hostilidad contra el matrimonio nace de una romántica idealización del sexo y de un deseo de libertar su vida emocional de todas las restricciones sociales. La propaganda intelectual contra la moral tradicional, que es hoy tan patente en Inglaterra, no es otra cosa, en realidad, que la última manifestación de la gran rebelión liberal contra la autoridad y la tradición social que tuvo sus orígenes en el siglo dieciocho. En los países católicos, los aspectos mo-

rales de la revolución liberal se pusieron en evidencia desde el principio. Los enciclopedistas atacaron con mayor ferocidad aún el código moral del cristianismo que sus doctrinas teológicas, y todos los argumentos de cajón usados por los modernos reformadores sexuales ingleses se encuentran expresados en su forma más incisiva y paradójica en los escritos de Diderot, La Mettrie y sus amigos. En cambio, en tierras protestantes, y sobre todo en Inglaterra y Norteamérica, la rebelión contra la tradición no abarcó los principios morales. En verdad, los líderes de "ideas avanzadas", y particularmente las feministas, eran por lo común personas de moralidad tradicional excepcionalmente estricta, y los agnósticos victorianos profesaban ilimitada admiración por los ideales éticos de la religión que por motivos intelectuales combatían.

Todo eso ha cambiado ahora. El ataque a la tradición ha derivado hacia la esfera de la moral,

y ya lós hombres no creen posible deshacerse de las doctrinas religiosas del Cristianismo y al mismo tiempo conservar intactas las tradiciones sociales y morales de la civilización europea. En consecuencia, nuestra civilización se encuentra ahora frente a una alternativa definida. Tenemos que escoger entre dos ideales contradictorios: por un lado, el de la moral tradicional cristiana, cuya expresión más completa es el catolicismo, y por otro, el ideal de una moral puramente hedonista, que implica libertad sin restricciones en las relaciones sexuales y la reorganización del matrimonio y de la familia conforme al molde de la nueva legislación rusa.

Frente a estas alternativas, el inglés corriente se encuentra en posición dificultosa. Por instinto está a favor de la moralidad tradicional sobre que descansan la ley y la organización social inglesas, y al mismo tiempo, y no sin cierta intranquilidad, se da cuenta de que carece de un sistema claro

de principios éticos con qué justificar su actitud. En consecuencia, la defensa de la moral ortodoxa va quedando únicamente encomendada a los adictos al Cristianismo dogmático, sobre todo a los representantes de la Iglesia católica. Los abogados de la nueva moralidad, por su parte, gustosos reconocen a la Iglesia católica como la representante y campeona de la ética tradicional, porque, basando ellos su propaganda en el supuesto carácter irracional de la moral ortodoxa, ansían recalcar sus orígenes teológicos. Afirman que el concepto cristiano del matrimonio y de la moral sexual no está basado, en general, sobre la ética natural. Es sólo un sistema irracional de tabú creado por la superstición medioeval y el ascetismo oriental. Según Bertrand Russell, "los que primero inculcaron semejante concepción deben haber sido enfermos del cuerpo y del alma, o de ambas cosas... Una concepción de esta clase, que va contra todos los hechos biológicos, sólo puede mirarse como abe-

rración morbosa. El que forme parte de la ética cristiana ha hecho que el Cristianismo, a lo largo de toda su historia, haya sido una fuerza tendiente a producir desórdenes mentales e ideas malsanas acerca de la vida". Asimismo dice el Dr. Briffault: "Las normas morales que se aplican a las relaciones sexuales son residuos de aquella exaltación de la pureza ritual que maldijo al sexo, estigmatizó a las mujeres como instrumento de Satanás y volcó su desprecio sobre la maternidad. En las doctrinas de Ambrosio y de Orígenes, de Agustín y de Jerónimo, es donde se hallan las raíces de la moral sexual europea". "Para las autoridades cristianas de la época patrística, y todavía después durante mucho tiempo, era muy dudoso si el estado matrimonial era o no pecado. Los casados se consideraban indignos de los sacramentos, y diferían el recibirlos, aun en el caso del bautismo, hasta que la muerte de sus cónyuges o la proximidad del propio fin les pusiera en estado de gracia. La sola insinua-

ción de que el matrimonio fuera considerado como sacramento les hubiera parecido a los Santos Padres gran blasfemia."

Si hubiéramos de creer esa extraña falsificación de las enseñanzas patrísticas, es claro que los verdaderos representantes de la tradición moral cristiana no estarían en la Iglesia católica sino entre los miembros de las más fanáticas sectas rusas, como los Khlysti y Skoptsi. En realidad de verdad, la Iglesia ha fundado siempre sus enseñanzas sobre matrimonio y moral sexual, no en sus ideales ascéticos, ni siquiera en sus dogmas teológicos, sino sobre amplias bases de ley natural y de función social. Aun San Agustín, quien ciertamente desenvuelve los aspectos ascéticos y antinaturales de la moral cristiana hasta sus últimas consecuencias, está lejos de ser el maniático sexual maniqueo que tantos modernos se imaginan. Su actitud fundamental respecto al sexo es extraordinariamente racional y hasta científica. "Lo que es

el alimento para la conservación del individuo —escribe— son las relaciones sexuales para la conservación de la especie." De ahí que en cuanto el apetito sexual va dirigido a su verdadero fin es tan sano y tan bueno como el deseo del alimento. Pero, por otra parte, cualquier intento del individuo encaminado sólo al placer que deriva de la satisfacción de su apetito sexual, separándolo de sus fines sociales, es esencialmente inmoral. Y puesto que el fin del sexo es social, requiere un órgano social apropiado para su cometido. Este órgano es la familia, la unión de hombre y mujer, "que es el primer eslabón de la sociedad humana". Sin embargo, San Agustín enseña que la institución del matrimonio no se basa únicamente en el cumplimiento de su función primaria, la procreación. Si así fuera, un matrimonio sin hijos no tendría por qué ser permanente. Pero el matrimonio tiene un "bien secundario", "la fuerza de la amistad, que radica en el carácter esencialmente social de la

naturaleza humana. La unión de varón y mujer no sólo es necesaria para la procreación de hijos, sino también para mutuo auxilio y para que cuando el ardor de la juventud haya pasado, esté aún vivo en toda su fuerza el orden de la caridad entre marido y mujer". En otras palabras, el matrimonio tiene tanto un fundamento espiritual como uno físico, y la unión de estos dos principios, ambos sociales y naturales, es la que determina el carácter de la familia y da origen a toda moral sexual.

Así, pues, la resistencia que el catolicismo opone al hedonismo e individualismo de la nueva moralidad no descansa sobre un sistema irracional de tabú, sino que se funda sobre una base sólida de principios biológicos y sociológicos. Condena el uso de anticonceptivos como una tentativa antinatural de divorciar la actividad sexual de su función biológica; prohibe las relaciones sexuales irregulares porque implican la separación del sexo de

su propio órgano social, y se opone al divorció y al matrimonio de los divorciados porque destruyen la permanencia del vínculo matrimonial y rompen así la organización de la familia como unidad sociológica primaria.

Y, por las mismas razones, la Iglesia mantiene los derechos originales e inalienables de la familia contra la pretensión de invadirlos que se arroga el Estado moderno. León XIII escribe: "Ninguna ley humana puede abolir el derecho natural y original del matrimonio ordenado por la autoridad de Dios desde el principio... Por ende tenemos la familia, la sociedad del hogar humano, una sociedad limitada en cuanto al número, pero que no por eso deja de ser una verdadera sociedad anterior a toda forma de estado o nación, investida con derechos propios, completamente independientes de la comunidad civil".

De ahí que, como León XIII lo señala en otro lugar en su encíclica sobre el matrimonio, el

que el Estado altere las leyes fundamentales que rigen el matrimonio y la vida familiar conduce en último término a la ruina de la sociedad misma. No hay duda de que el Estado ganará poder y prestigio a medida que decline la familia, pero Estado y sociedad no son la misma cosa. De hecho, a menudo sucede que cuando el Estado es más omnipotente y universal en sus pretensiones, es cuando la sociedad está muriendo, como lo vemos en la última época del Imperio Romano. Mientras la energía vital de la sociedad declinaba, la maquinaria de la administración burocrática se hacía más vasta y más complicada, hasta que el infeliz provinciano se consideraba a menudo dichoso de abandonar su hogar y refugiarse en el desierto o entre los bárbaros para escapar a la intolerable opresión ejercida por los omnipresentes agentes de la burocracia.

En nuestros días tenemos razón para preguntarnos si nuestra civilización no se halla amenazada por un peligro semejante, debido a la absorción

de la vida total del hombre por el orden artificial de la burocracia y del industrialismo. La introducción del nuevo código moral quitaría el último obstáculo para la completa mecanización de la sociedad y llevaría a la supresión final de la familia independiente por el Estado. Ninguna organización gubernamental puede suplir las reservas naturales de vitalidad de que dependen la salud social. Si la teoría católica de la sociedad es verdadera, la supresión de la familia no significa progreso, sino la muerte de la sociedad, el fin de nuestra época y la desaparición de la civilización europea.

II

Hemos visto que la actitud católica tradicional ante el matrimonio y la moral es esencialmente social y que le da todo su valor a la primordial significación biológica del sexo y a la importancia sociológica de la familia. Los partidarios de la

nueva moralidad, por el contrario, se muestran en su mayoría singularmente indiferentes a los aspectos biológicos y sociológicos del problema. Basan su propaganda en una filosofía de hedonismo superficial y apelan a los ideales románticos de amor apasionado y libertad emocional. Algunos escritores, como Calverton, parecen desdeñar por completo los resultados sociales de sus teorías. De hecho, la nueva moralidad consiste para ellos únicamente en emancipar al sexo de toda restricción social. Otros, como Bertrand Russell, adoptan una posición más moderada. La virulencia con que Bertrand Russell expone su desprecio por la ética cristiana y la audacia con que lanza sus paradójicas opiniones hacen que no nos demos cuenta inmediata de que él es relativamente conservador en su actitud respecto a la familia y al problema del divorcio. El admite el intercambio sexual sin restricciones, a condición de que se eviten los hijos usando anticonceptivos, y reconoce la convenien-

cia de conservar una casi permanente unión desde que nace un hijo. No explica, sin embargo, cómo alcanzar ese estado de permanencia dentro de las nuevas condiciones; en verdad, no parece más que una piadosa aspiración.

Hay, sin embargo, algunos pocos escritores, como Havelock Ellis y el Dr. Briffault, que encaran el problema en forma más científica y que defienden la moderna rebelión contra la moral tradicional apoyándose en motivos antropológicos y sociológicos. Consideran que la doctrina cristiana del matrimonio y de la familia se basa en una mala interpretación de la historia. La familia monógama no tiene la importancia fundamental que le ha atribuído la tradición cristiana. Es un fenómeno temporal, originado en circunstancias particulares y que está destinado a desaparecer con el cambio de las condiciones económicas y políticas.

Cierto que la idea tradicional de la familia se fundaba en una concepción de la historia algo in-

genua y unilateral. El conocimiento del pasado se limitaba a la historia de la civilización clásica y la de los judíos, casos ambos en que la familia patriarcal tuvo la absoluta supremacía. Pero cuando se ensanchó el horizonte europeo con los descubrimientos geográficos de los tiempos modernos, los hombres comprendieron de pronto que existían sociedades cuya organización social era completamente diferente de todo lo que hasta entonces imaginaran. El descubrimiento del totemismo, de la exogamia, de instituciones de línea materna, de la poliandria y de costumbres de licencia sexual organizada, dió nacimiento a toda una legión de teorías nuevas sobre los orígenes del matrimonio y la familia. Influídos por la filosofía evolucionista dominante, maestros como Lewis Morgan elaboraron la teoría de la evolución gradual de la familia, desde un estado de promiscuidad sexual primitiva, pasando por varias formas de matrimonio de grupo y emparejamiento temporal, hasta las formas

superiores de matrimonio patriarcal y monógamo, tal como existen en las civilizaciones desarrolladas. Naturalmente, esta teoría se recomendaba por sí sola a los socialistas. Recibió el imprimátur oficial de los líderes del socialismo alemán de fines del siglo diecinueve y ha venido a ser parte tan integrante del pensamiento socialista ortodoxo, como la interpretación marxista de la historia. Nunca fué, sin embargo, completamente aceptada por el mundo científico, y está ya generalmente abandonada, aunque tiene todavía unos pocos mantenedores entre los antropólogos. En Inglaterra aun la mantienen E. S. Hartland y el Dr. Briffault, cuya vasta obra "Las Madres" (tres volúvenes, 1927) está enteramente consagrada al asunto. Según Briffault, la sociedad primitiva era de organización puramente matriarcal, y el primitivo grupo familiar consistía sólo en la mujer y sus crías. Una asociación sexual prolongada, como la que se encuentra en todas las formas existentes de matrimonio, excepto en Rusia, no es natural ni primitiva y no cabe en la sociedad matriarcal. La unidad social original no fué la familia, sino el clan basado en el parentesco de línea materna y que era enteramente comunista en sus relaciones sexuales y económicas. La familia, como nosotros la entendemos, no debe nada a causas biológicas o sexuales, sino que es una institución económica surgida por el desarrollo de la propiedad privada y el consiguiente dominio de los hombres sobre las mujeres. No es más que "un eufemismo para designar al macho individualista con sus dependientes subordinados".

Pero a pesar de su coherencia lógica y de la indudable existencia de instituciones de línea materna en la sociedad primitiva, la teoría no ha sido confirmada por las investigaciones recientes; toda la tendencia de la antropología moderna ha sido encaminada a desacreditar las anteriores ideas sobre promiscuidad primitiva y comunismo sexual y

acentuar la importancia y la universalidad del matrimonio. Sea la organización social de línea materna o paterna, o sea la moralidad estricta o floja, es regla universal de toda sociedad conocida que una mujer, para tener un hijo, debe estar casada con un varón determinado. El Dr. Malinowski ha hecho ver claramente la importancia de esta regla. "El postulado universal de la legitimidad —escribe— tiene una significación sociológica que no ha sido suficientemente reconocida. Significa que en todas las sociedades humanas la tradición moral y la ley ordenan que el grupo formado por una mujer y su hijo no es una unidad sociológica completa. La regulación de la cultura sigue aquí el mismo camino que la disposición natural; establece que la familia humana debe consistir tanto en el varón como en la mujer."

Es imposible ir más allá de la familia y encontrar un estado de la sociedad en que las relaciones sexuales se hallen en un período presocial,

porque la regulación de las relaciones sexuales es requisito previo esencial para cualquier forma de cultura. La familia no es producto de la cultura; es, como lo demuestra Malinowski, "el punto de partida de toda organización humana" y "la cuna de la cultura". Ni el instinto sexual ni el paternal son específicamente humanos. Ambos instintos existen igualmente entre los animales, y sólo adquieren sentido cultural cuando, trascendiendo su función puramente biológica, llegan a formar una relación social permanente. El matrimonio es la consagración social de las funciones biológicas, consagración por la cual las actividades instintivas del sexo y de la paternidad se socializan, creándose así una nueva síntesis de elementos culturales y naturales en la estructura de la familia. La síntesis difiere de todo cuanto existe en el mundo animal en que ya no deja al hombre en libertad de seguir sus propios instintos sexuales; ahora el hombre se ve obligado a ajustarlos a cierto patrón social.

Aquella libertad sin restricciones de ninguna clase, que antes se creía característica de la vida salvaje, es un mito romántico. En todas las sociedades primitivas, las relaciones sexuales están regidas por un complejo y meticuloso sistema de restricciones, cualquiera de cuyas infracciones se considera no solamente una ofensa contra la ley de la tribu, sino también moralmente pecaminosa; la mayor parte de estas leyes se originan del temor del incesto, que es el crimen fundamental contra la familia, puesto que conduce a la disolución del sentimiento familiar y a la destrucción de la autoridad familiar. No es necesario insistir sobre la importancia que las consecuencias de este miedo al incesto tiene tanto para la psicología individual como para la psicología social, ya que es la tesis básica de Freud y de su escuela. Por desgracia, en el análisis histórico a que somete la cuestión en su libro "Totem y Tabú", Freud invierte la verdadera relación, derivando la estructura sociológica de un complejo

psicológico preexistente, en vez de hacer lo contrario. En realidad, como lo ha demostrado el Dr. Malinowski, la represión fundamental que se encuentra en el origen de la vida social no es el recuerdo reprimido de un crimen instintivo —la tragedia prehistórica de Edipo, según Freud—, sino una represión constructiva deliberada de los impulsos antisociales. "El comienzo de la cultura —escribe Malinowski— implica represión de instintos, y todos los elementos esenciales del complejo de Edipo o de cualquier otro complejo son necesariamente productos accidentales de la formación gradual de la cultura."

La institución de la familia produce una tensión vital que es fecunda en actividad creadora, pero que asimismo acarrea sufrimientos. Porque la cultura humana no es instintiva. Ha de ser conquistada por un continuo esfuerzo moral, que implica la represión del instinto natural y la subordinación y sacrificio del impulso individual en pro

del fin social. El error fundamental del hedonista moderno es creer que el hombre puede abandonar el esfuerzo moral y libertarse de toda represión y disciplina espiritual y al mismo tiempo conservar las adquisiciones de la cultura. La historia enseña que cuanto mayores son los adelantos de una cultura, mayor es el esfuerzo moral y más estricta es la disciplina social que exige. La antigua sociedad matriarcal, aunque de ningún modo carente de disciplina moral, exige mucho menos represión y supone una norma mucho más laxa de conducta sexual que la que rige corrientemente en las sociedades patriarcales, pero al mismo tiempo no es capaz de alcanzar un alto tipo de cultura ni de adaptarse a circunstancias nuevas. Permanece ligada a su complicado y engorroso mecanismo de costumbres de tribu.

La familia patriarcal, por su parte, exige mucho más de la naturaleza humana. Pide castidad y espíritu de sacrificio al esposo, y obediencia y dis-

ciplina a los hijos, mientras que el padre mismo tiene que asumir una pesada carga de responsabilidad y sujetar sus sentimientos personales al interés de la tradición familiar; pero, debido precisamente a estas mismas razones, la familia patriarcal es un órgano mucho más eficiente de vida cultural. Ya no está reducida a sus funciones primarias sexuales y reproductivas. Se convierte en el foco dinámico de la sociedad y en la fuente de la continuidad social. De ahí que adquiera también un distintivo carácter religioso, que no aparecía en las sociedades matriarcales, y que se manifiesta en la adoración del hogar familiar o del fuego sagrado y en las ceremonias del culto de los antepasados. Ya la idea básica del matrimonio no es la satisfacción del apetito sexual, sino, como lo dice Platón, "la necesidad que todo hombre siente de asirse a la vida eterna de la naturaleza, dejando hijos de sus hijos que honren a los dioses en su lugar".

Esta exaltación religiosa de la familia afecta

profundamente la actitud de los hombres respecto al matrimonio y a los aspectos sexuales de la vida en general. No se reduce, como a menudo se expone, a idealizar al absorbente macho revistiéndolo del prestigio de padre y jefe de familia, sino que transforma igualmente la concepción de la femineidad. La familia patriarcal fué la que creó esos ideales de maternidad y de virginidad que han tenido tan honda influencia en el desenvolvimiento moral de la cultura. Es indudable que la deificación de la femineidad, que se expresaba en la adoración de la diosa madre, tuvo su origen en los antiguos matriarcados. Pero la diosa madre primitiva es una bárbara y formidable divinidad que encarna la implacable fecundidad de la naturaleza, y sus ritos se distinguían generalmente por crueles y licenciosos. Fué la cultura patriarcal la que transformó a esa siniestra diosa en las graciosas figuras de Deméter, Persefona y Afrodita, y la que creó esas formas superiores de divina virginidad que

vemos en Atenea, la del buen consejo, y en Artemisa, guardiana de la juventud.

La sociedad patriarcal, en efecto, elaboró aquellas ideas que, por haber entrado tan profundamente en la contextura de la civilización, han venido a ser parte integrante de nuestro propio pensamiento. No sólo las palabras piedad y castidad, honor y modestia, sino los valores que expresan, proceden de esa fuente, de tal manera que aun en aquellos lugares donde la familia patriarcal ha dejado de ser, dependemos todavía de la tradición moral creada por ella. Por lo mismo, encontramos que las civilizaciones mundiales existentes desde Europa hasta China se fundan todas en la tradición de la familia patriarcal. A esto debieron el vigor social que las capacitó para prevalecer sobre las antiguas culturas de tipo matriarcal que, tanto en Europa como en Asia occidental, en China como en la India, habían precedido a la aparición de las grandes culturas clásicas. Además, se ha observado

que la estabilidad de estas últimas depende estrechamente de la conservación del ideal patriarcal. Una civilización como la de China, en que la familia patriarcal ha sido piedra fundamental de la sociedad y fundamento de la religión y la moral, ha conservado su tradición cultural por más de dos mil años sin perder su vitalidad. No pasó lo mismo, sin embargo, en las culturas clásicas del Mediterráneo. Aquí no pudo adaptarse la familia patriarcal a las condiciones urbanas de la civilización helénica. Las condiciones de la vida, tanto en la ciudad-estado griega como en el Imperio Romano, eran favorables para los hombres sin familia, que podían consagrar todas sus energías a los deberes y placeres de la vida pública. Los matrimonios tardíos y las familias pequeñas fueron la regla, y los hombres satisfacían sus instintos sexuales en la homosexualidad o en relaciones con esclavas y prostitutas. La aversión al matrimonio y la deliberada restricción de la familia por medio del infanticidio y del aborto

fueron sin duda ninguna las causas principales de la decadencia de la antigua Grecia, como ya lo hacía notar Polibio en el siglo segundo antes de Jesucristo. Y los mismos factores fueron igualmente poderosos en la sociedad del Imperio Romano, donde la clase de los ciudadanos, aun en las provincias, era extraordinariamente estéril, de tal manera que se formaba no por aumento natural, sino por la constante introducción de elementos extraños, procedentes, sobre todo, de la clase servil. Así perdió el mundo antiguo sus raíces en la familia y en la tierra, y prematuramente quedó marchito.

La reconstitución de la civilización occidental se debió a la venida del Cristianismo y al restablecimiento de la familia sobre nuevas bases. Aunque el ideal cristiano de la familia debe mucho a la tradición patriarcal, cuya expresión cabal se encuentra en el Antiguo Testamento, fué, sin embargo, en varios aspectos una nueva creación esencialmente

diferente de cuanto había existido hasta entonces. Así, mientras la familia patriarcal en su forma originaria era una institución aristocrática, privilegio de una clase gobernadora o de un patriciado, la familia cristiana fué para todas las clases, incluyendo a los esclavos. Más importante aún fué el hecho de que la Iglesia insistiera desde el principio en el carácter mutuo y bilateral de las obligaciones sexuales. El marido pertenecía a la esposa con la misma exclusividad con que la esposa pertenecía al marido. Esto hacía que el matrimonio fuera una relación más personal e individual que la que existía bajo el sistema patriarcal. Ya no era la familia un miembro subsidiario de una unidad mayor, la parentela o *gens*: era una unidad autónoma completa que nada le debía a ningún poder extraño.

Precisamente este carácter de exclusividad y de estricta obligación mutua es el motivo principal de las objeciones de los críticos modernos a la moral cristiana. Pero, cualquier cosa que de ella

se piense, no cabe duda de que el tipo de matrimonio monógamo e indisoluble que de ella ha resultado ha servido de base a la sociedad europea y ha condicionado todo el desenvolvimiento de nuestra civilización. Indudablemente implica un serio esfuerzo de represión y disciplina, pero sus mantenedores sostendrán que ha hecho posible el logro de resultados que nunca pudieron haber sido igualados en las condiciones más relajadas de las sociedades poligámicas o matriarcales. No hay fundamento histórico para creer, con Bertrand Russell, que la actitud cristiana respecto al matrimonio ha traído como efecto un sentido brutal de las relaciones sexuales y ha degradado a la mujer poniéndola a un nivel más bajo que el que ocupaba en la civilización antigua: por el contrario, las mujeres han tenido siempre mayor participación en la vida social y mayor influencia en la civilización de Europa que la que tuvieron en la sociedad helénica y oriental. Y esto se debe en parte precisa-

mente a los mismos ideales de ascetismo y de castidad que Bertrand Russell considera como origen de todos nuestros quebrantos. Porque en una civilización católica el ideal patriarcal está contrabalanceado por el ideal de la virginidad. La familia, a pesar de toda su importancia, no absorbe toda la vida de sus miembros. La parte espiritual de la vida pertenece a una sociedad espiritual en que toda autoridad está reservada a una clase célibe. Así es cómo en uno de los aspectos más importantes de la vida se transcienden las relaciones sexuales, y marido y mujer se colocan en un pie de igualdad. Creo que es ésta la razón principal de que el elemento femenino haya alcanzado mayor expresión en la cultura católica y de que, aun hoy día, la rebelión de las mujeres contra las restricciones de la vida familiar sea mucho menos acentuada en la sociedad católica que en otras partes.

Por otro lado, en la Europa protestante, la

Reforma, abandonando el ideal de virginidad y suprimiendo el monasticismo y la autoridad independiente de la Iglesia, acentuó el elemento masculino en la familia. El espíritu puritano, alimentado en las tradiciones del Antiguo Testamento, creó un nuevo patriarcalismo y convirtió la familia en base tanto religiosa como social de la sociedad. La civilización perdió su carácter comunal y público, volviéndose privada y doméstica. Y, sin embargo, por un curioso capricho del desenvolvimiento histórico, esta misma sociedad puritana y patriarcal fué la que produjo el nuevo orden económico que actualmente amenaza de muerte a la familia. El industrialismo no se desarrolló en los centros de cultura urbana del continente europeo, sino en los distritos más remotos de la Inglaterra rural, en los hogares de los tejedores y cerrajeros no conformistas. La nueva sociedad industrial estaba enteramente desprovista del espíritu comunal y de las tradiciones cívicas que distin-

guieron a la ciudad antigua y a la medioeval. Existía simplemente para la producción de la riqueza y dejaba todas las otras fases de la vida abandonadas a la iniciativa privada. Pero si bien la cultura rural basada en el hogar como unidad económica independiente iba desapareciendo, la ética estricta de la familia puritana seguía rigiendo la vida de los hombres.

Así se explican las anomalías de la época victoriana en Inglaterra y los Estados Unidos. Esencialmente, fué aquélla una época de transición. Ya había entrado la sociedad en una fase de intenso industrialismo urbano y aún permanecía fiel a los ideales patriarcales de la antigua tradición puritana. Tanto la moralidad puritana como la economía industrial de masas eran resultados extremos y unilaterales, y cuando entraron en contacto en una misma sociedad produjeron inevitablemente una situación imposible.

El problema que encaramos hoy día es, pues,

no tanto el resultado de una rebelión intelectual contra la moralidad tradicional cristiana, cuanto el efecto de contradicciones inherentes a un estado anormal de la cultura. La tendencia natural, aun más clara en Norteamérica que en Inglaterra, es que la tradición puritana se abandone y que la sociedad se entregue en actitud pasiva a la maquinaria de la vida cosmopolita moderna. Pero ésta no es ninguna solución. A lo que lleva es solamente al derrumbe de la antigua armazón de la sociedad y al abandono de las normas morales tradicionales sin crear nada que las reemplace. Como en la decadencia del mundo antiguo, la familia va perdiendo constantemente su forma y significación social, mientras el Estado absorbe más y más la vida de sus miembros. Ya el hogar no es centro de actividad social; se ha vuelto únicamente la posada a que llegan a dormir algunos trabajadores independientes. Las funciones antes encomendadas al jefe de la familia están pasando ahora a manos del Es-

tado, que es el que educa a los niños y se hace responsable de su mantenimiento y de su salud. En consecuencia, el padre ya no ocupa una posición vital en la familia; con frecuencia, como dice Bertrand Russell, es relativamente un extraño para sus hijos, quienes lo conocen sólo como "aquel señor que viene a pasar los fines de semana". Además, la reacción contra las restricciones de la vida de familia, que en el mundo antiguo estaba reducida a los varones de la clase de los ciudadanos, hoy día es común a ambos sexos y a todas las clases sociales. Para la joven moderna, el matrimonio y la maternidad no se presentan como condiciones que le aseguren una vida más amplia, tal como se le presentaban a su abuela, sino que implican el sacrificio de su independencia y el abandono de su carrera.

La única salvaguardia de la vida de familia en la moderna civilización urbana es su prestigio social y las sanciones de la tradición moral y religiosa. El matrimonio sigue siendo todavía la única forma de unión sexual francamente tolerada por la sociedad, y tanto la mujer como el hombre corrientes prefieren generalmente sacrificar su gusto personal a arriesgarse a sufrir el ostracismo social. Pero si admitimos los principios de la nueva moral, este último baluarte será destruído y las fuerzas de la disolución podrán obrar sin freno. Es verdad que, por lo menos, Russell se muestra deseoso de dejarnos la institución del matrimonio, con la condición de que sea completamente desmoralizado y ya no exija nada de continencia. Pero es evidente que semejantes condiciones reducen al matrimonio a una posición muy subalterna. Ya no será la forma exclusiva, ni siquiera la forma normal de las relaciones sexuales; quedará enteramente limitado a la crianza de los hijos. Porque, tal como Russell no se cansa de repetirlo, el uso de anticonceptivos ha independizado de la paternidad las relaciones sexuales, por lo cual el matrimonio

del futuro quedará únicamente para los que persiguen la paternidad como tal antes que como resultado natural del amor sexual. Pero, en tales circunstancias, ¿quién se echará encima las molestias del matrimonio? Sin duda, el matrimonio perderá todo atractivo para los jóvenes, para los que aman los placeres, para los pobres y para los ambiciosos. El vigor de la juventud será consagrado al amor anticonceptivo, y sólo cuando los hombres y las mujeres hayan alcanzado la prosperidad y la edad madura, pensarán seriamente en asentarse para procrear una familia estrictamente limitada.

No se puede concebir sistema más contrario a los principios elementales del bien social. Lejos de ayudar a que la sociedad moderna supere sus actuales dificultades, no hace sino precipitar la crisis. Inevitablemente, tiene que conducir a una decadencia social mucho más rápida y más universal que la que produjo la desintegración de la

civilización antigua. Los abanderados del control de la natalidad no pueden dejar de percatarse de las consecuencias de la creciente disminución de la población en una sociedad que está ya casi estacionaria; pero, a pesar de todo eso, la propaganda que hacen va enteramente dirigida a producir una mayor disminución en la cifra de nacimientos. Muchos de ellos, como la doctora Stopes, están, sin duda tan absorbidos por el problema de la felicidad individual, que ni siquiera se paran a pensar en cómo podrá mantenerse la raza. Otros, como Russell, obsesionados por la idea de que la superpoblación es la causa principal de las guerras, creen que la disminución de la natalidad es la mejor garantía de paz internacional. No hay nada, sin embargo, en la historia que justifique esa manera de pensar. Las poblaciones más grandes y más prolíficas, como la china y la hindú, siempre han sido singularmente pacíficas. Los pueblos más guerreros son generalmente aquellos que se encuentran

en un relativo atraso cultural y que son poco numerosos, como los hunos y los mongoles, o bien los ingleses del siglo quince, los suecos del siglo diecisiete y los prusianos del siglo dieciocho. Sin embargo, si los problemas de población dan origen a guerras futuras, no cabe duda de que las naciones que tienen grandes posesiones y poblaciones mermantes son las más llamadas a provocar el ataque. Pero es más probable que el proceso sea pacífico. Aquellos pueblos que dejen destruirse los fundamentos de la sociedad por las artificiales condiciones de la nueva civilización urbana, desaparecerán gradualmente y su puesto se verá ocupado por aquellas poblaciones que viven de un modo más sencillo y que conservan las formas tradicionales de la familia. Y así, en Inglaterra y Escocia la población nativa será reemplazada por inmigrantes irlandeses; en Francia, por españoles e italianos; en Alemania, por eslavos, y en los Estados Unidos,

por mexicanos y negros y por inmigrantes procedentes de la Europa oriental.

Tal cambio transformaría la civilización occidental mucho más fundamentalmente que cualquier revolución social o política. Pero es probable que, mucho antes de que esto haya sucedido, el Estado abandonará su actitud actual de *laissez faire* y tomará medidas enérgicas para prevenir la disminución de la población. Si por entonces fueran ya generalmente admitidos los principios de la nueva moral, esas medidas tendrían necesariamente que significar la reglamentación completa por el Estado de la paternidad y de la procreación. La maternidad se consideraría como una de las principales ramas de la administración pública y sería organizada y controlada por el Gobierno con normas estrictamente científicas e impersonales. Pero semejante sistema ofendería no tan sólo a la moral cristiana, sino también a los mismos ideales de la libertad individual y de independencia

en amor que han inspirado a los propios reformadores. Si el sexo se liberta de las restricciones del matrimonio sólo para caer en manos de una oficina del Gobierno, se habrá llegado al último peldaño de la deshumanización de la cultura. Será el fin de la humanidad tal como nosotros la hemos conocido, lo que probará, como ya algunos lo han insinuado, que la humanidad no es la corona de la creación, sino un estadio intermedio en la evolución que va del mono a la máquina.

Por dicha no hay razón para suponer que tales cosas sucederán. La verdadera alternativa que se presenta frente al suicidio social no es el comunismo sexual, sino la restauración de la familia; tarde o temprano, el Estado comprenderá que ni puede ocupar el lugar de la familia ni pasarse sin ella, y, consecuentemente, comenzará a emplear todos los recursos de la legislación y de la organización social para proteger al organismo familiar. Las leyes sobre vivienda, educación e impuestos,

en lugar de gravar a la familia, se orientarán a protegerla y a fomentarla; sobre todo las tendencias individualistas del industrialismo deberán limitarse por medio de algún sistema de seguro o de patrimonio familiar.

Sin duda se dirá que es imposible levantar por medios artificiales una institución que no se adapta a las condiciones modernas. Pero la verdad es que para que la vida humana pueda existir bajo las condiciones artificiales de la civilización moderna, debe ser protegida por medios artificiales; toda nuestra legislación sanitaria y de beneficencia social es una confesión de que ya no podemos dejar que la naturaleza se cuide sola. Una sencilla comunidad rural bien puede conservar su vida familiar sin auxilio exterior, pero puede asimismo pasarse sin escuelas, alcantarillas, pensiones de ancianidad y todo el complicado mecanismo de la civilización urbana. Somos tardos en comprender todo lo que un orden nuevo implica. Cuando la

época de transición haya pasado, si nuestra civilización sobrevive a la crisis, ya no se permitirá que la familia se hunda o flote en la corriente económica, pues será restablecida, no como unidad económica, sino en su función más alta, como órgano primario de la vida social y guardiana de la tradición cultural. A medida que mejor comprendamos que la prosperidad social no depende de la producción de riqueza sino de la calidad de la población, mayor será la importancia de la familia, que es la única guardiana de la raza. Actualmente, la causa de la eugenesia anda mal, sobre todo en Norteamérica, porque sus campeones son charlatanes y fanáticos, listos a castrar a cualquiera que no reúna las condiciones exigidas para ser una oronda mediocridad. Pero, para ser tomada en serio, la eugenesia debe basarse mañana en sanos principios, tanto sociológicos como biológicos. La verdadera eugenesia es la ciencia de la buena crianza *(good breeding)*. Debe aspirar al mejoramiento

de la raza por la combinación de una buena sangre con una superior tradición ética y cultural. Esta meta sólo puede alcanzarse por medio de la familia, la cual, como hemos visto, se fundó desde el principio en la unión de las funciones culturales y biológicas. Este aspecto de la familia ha estado en el pasado como en la sombra por las necesidades económicas, pero nunca se ha olvidado por completo y todavía posee grandes potencialidades para el enriquecimiento y purificación de la vida social. Como mejor se pueden realizar los ideales de la eugenesia no es por la supervigilancia oficial ni por la esterilización de los inadecuados, sino creando un fuerte e ilustrado sentimiento familiar. El ideal aristocrático debe desvincularse de circunstancias económicas y ampliarse hasta su máxima difusión posible, para que hasta el hombre y la mujer más pobres puedan enorgullecerse de su sangre y ser los herederos conscientes de una elevada tradición ética y cultural.

III

Pero por importante que sea el carácter social del sexo, no es la sola base de la moralidad. Los hombres no regularán nunca su vida sexual por consideraciones de utilidad social o de bien común. La pasión sexual es demasiado fuerte para que esto sea posible. Cuando el eugenesista y el reformador sexual tratan al sexo como si fuera asunto de mera higiene personal o social, no toman en cuenta las fuerzas elementales de la naturaleza humana. Porque no sólo es el hombre incapaz de racionalizar la pasión sexual, sino que propende a convertirla en objeto de adoración. La literatura moderna está llena de la exaltación de la pasión y de la glorificación del amante que desafía las convenciones sociales y sacrifica honor y dicha para satisfacer su deseo. Esta romántica actitud respecto al sexo no es menos contraria a la moral

cristiana que el racionalismo de los abogados de la reforma sexual, pero sí está mucho más matizada de ideas cristianas. Es, en verdad, definidamente religiosa en cuanto considera al amor sexual como medio de purificación moral y de iluminación espiritual. Cierra los ojos a los aspectos físicos del sexo y sólo ve el amor como unión de almas. Desgraciadamente, esta negación del carácter físico del sexo tiende a producir, no la espiritualidad, sino una malsana y perversa sexualidad. Encuentra placer más bien en la frustración que en el éxito. Cuanto mayores son los obstáculos para el coronamiento de la pasión y cuanto más sin esperanzas se presenta ésta, tanto más romántica resulta. Así se explica la tendencia a exaltar todo lo prohibido, que vemos en la romántica idealización del incesto, característica de Byron, Shelley y Poe, y en la actitud de los románticos modernos hacia la perversión sexual.

Hoy día, ya no es posible la antigua actitud

romántica. La psicología y el psicoanálisis han deshecho todas las ilusiones poéticas y han indicado con brutal franqueza las crudas realidades que se esconden tras el sentimiento romántico. Actualmente sufrimos una igualmente exagerada insistencia sobre el aspecto físico del sexo y una reacción hacia el materialismo crudo. No obstante, el romanticismo colora aún nuestro pensamiento más de lo que nos damos cuenta. Nada más incisivo que la crítica de Bertrand Russell al concepto romántico del amor, y, sin embargo, pese a todo su racionalismo y ciencia psicológica, no podemos dejar de sentir que su propia actitud respecto al sexo es fundamentalmente romántica. Lo mismo puede afirmarse de casi todos los abanderados de la nueva moral, ya sean profesores, como Havelock Ellis y el Dr. Briffault, o escritores populares, como la doctora Marie Stopes. Su racionalismo está mezclado con el romanticismo, en tan enmarañado enredo, que es imposible tener ninguna

confianza en su imparcialidad científica. Y si esto es cierto de los líderes intelectuales, ¿qué se podrá decir del hombre y la mujer corrientes? Su romanticismo los lleva a idealizar sus emociones, mientras que su racionalismo los vuelve escépticos respecto a todos los principios últimos. En consecuencia, la vida sexual pierde para ellos toda su profundidad, permanencia y misterio, y se convierte en una actividad superficial, una especie de diversión de la que esperan obtener sólo una excitación emocional.

Los males inherentes a este estado de cosas han sido clarísimamente comprendidos por el único escritor moderno sobre asuntos sexuales que ha logrado evitar tanto el Escila del racionalismo como el Caribdis del romanticismo: el malogrado D. H. Lawrence. Nadie podrá acusarlo de menospreciar o menguar el sexo. Para él era la cosa más importante del mundo y la única sagrada. Pero por lo mismo se asemejaba al tradicionalista en su opo-

sición al romanticismo y al racionalismo de la actitud moderna. Veía la fuente del mal en la moderna tendencia a "cerebralizar" el sexo. Tan luego como tratamos de explotar mentalmente el amor, de convertirlo en problema intelectual y en objeto de emoción consciente, hacemos de él una mezcolanza, un amor "pervertido por la mente, por la voluntad y por el *ego*". El sexo es bueno; la intromisión de la mente es lo que lo ensucia y lo corrompe. En consecuencia, el ideal de Lawrence era mantener al sexo separado de la mente, preservar la castidad del sexo puro de todo revoltijo producido por la razón y la emoción consciente, y así, volver a la espontánea sexualidad natural del animal.

Pues bien, es cierto que la sexualidad natural es buena, y que es la más alta y, por decirlo así, la más religiosa de las actividades del animal. Pero en el hombre, esa pureza natural del sexo ya no es posible; está inevitablemente contaminada de egotis-

mo y de emoción consciente. Sobrepasa su función natural y se convierte en válvula de escape de todos los deseos insatisfechos de la vida psíquica. Deja de ser un apetito físico natural y se convierte en una pasión cuasi espiritual que absorbe por completo al hombre y tuerce su naturaleza.

Porque el catolicismo ha reconocido siempre esta verdad y ha enseñado que la concupiscencia —desorden del instinto sexual— es un mal, hay escritores, como Bertrand Russell, que lo condenan diciendo que predica la muerte. Pero el criterio católico no es ninguna fantasía maniquea, sino un hecho de experiencia común ampliamente confirmado por la psicología moderna. En verdad, el psicólogo freudiano afirma, con mayor insistencia que el teólogo, que el impulso sexual es la fuente principal del desorden y el sufrimiento físicos. Pero difiere del católico en cuanto piensa que es posible curar este desorden por los métodos del análisis racional. Esto puede tener éxito para curar las

neurosis, que son el síntoma más obvio del desorden, pero no suprime el conflicto espiritual que hay en el fondo. La racionalización de la vida sexual y la supresión de las represiones no bastan para devolver a los hombres la paz de la mente y la unidad espiritual. La juventud moderna no parece más feliz por haberse emancipado. En verdad, a juzgar por las descripciones de Aldous Huxley y de otros observadores de la vida contemporánea, el sexo se ha convertido más bien en fuente de disgusto y de tormento que de placer.

Podemos rechazar la solución católica del problema moral, pero no podemos negar la existencia del problema mismo. El racionalismo, que ataca al catolicismo por su ascetismo y por su triste idea de la naturaleza humana, es mucho más profundamente pesimista él mismo. Si Pascal ve al mundo como un hospital, Voltaire lo ve como un manicomio. La naturaleza humana ha perdido su dignidad, sin perder su corrupción. El mal per-

manece, pero se ha vuelto repugnante en vez de trágico.

Ya sea que miremos al mundo desde un punto de vista religioso o bien desde un punto de vista naturalista, tenemos que admitir que el hombre es una criatura que no satisface. Si se juzga como animal, no tiene la perfección del animal, porque sus potencias espirituales comunican algo monstruoso a su animalidad. Y como ser racional, hasta el racionalista tiene que considerarlo un fracaso, puesto que la mayor parte de su vida está a merced del impulso y de la pasión. Si trata de suprimir el lado animal de su naturaleza por el puro esfuerzo consciente de la voluntad, ya encontrará la naturaleza mil maneras inesperadas y desagradables de vengarse. Si, por otra parte, trata de avenirse con sus instintos suprimiendo toda represión y relajando las restricciones morales, su vida sexual se vuelve trivial y vacía y pierde su contacto con las fuerzas más profundas de la personalidad.

En ambos casos, el intento de racionalizar el sexo y de cerrar los ojos a las realidades más profundas que están por debajo o por encima de la razón, lleva al fracaso.

Queda la solución católica. La concreta realidad del sexo, demasiado fuerte para las leyes abstractas de la razón, sólo puede ser encarada por la no menos objetiva realidad del espíritu. Aunque el sexo no pueda racionalizarse, puede espiritualizarse, porque el hombre halla en la religión una fuerza que no es menos capaz de posesionarse por completo de la voluntad que la pasión física. Desde luego, la sola idea de realidad espiritual es hoy generalmente rechazada. El racionalista la conceptúa una engañosa ilusión metafísica, mientras Lawrence la juzga como otro producto del racionalismo, otra abstracción de la "mentalidad blanca". Para la mentalidad religiosa, sin embargo, la realidad espiritual no es un concepto ideal o una abstracción metafísica; es un ser viviente (*Deus*

Fortis vivus). Y aun los que le niegan toda validez objetiva a esta creencia no pueden negar su tremenda potencia psicológica, porque la experiencia demuestra que es la única fuerza del mundo que es más potente que el propio interés y que la sensualidad, y que es capaz de transformar la naturaleza humana y variar el curso de la historia. El peligro verdadero de la religión no es que sea demasiado débil o demasiado abstracta para afectar la conducta humana, sino más bien que, siendo tan absoluta e inflexible, aplaste y ahogue a la naturaleza:

Opressa gravi sub religione
Quae caput a coeli regionibus ostendebat
Horribili super aspectu mortalibus instans.

No es éste un peligro imaginario. En el budismo tenemos el ejemplo de una gran religión universal que se ha fundado en la negación radical de la vida y considera el nacimiento y el deseo se-

xual como implacables males. Tal actitud no es exclusiva del budismo. Era igualmente característica de los movimientos gnóstico y maniqueo, que fueron los rivales más peligrosos del Cristianismo primitivo, y afectaron la propia mentalidad cristiana por medio de los Evangelios apócrifos y de las Actas de igual clase y por otros canales subterráneos.

No obstante, esa tendencia nunca contagió a la Iglesia. Ella insistió desde el principio en que "el matrimonio es honorable en todo y el lecho nupcial inmaculado". Aunque el catolicismo haya conquistado al mundo con sus ideales de virginidad y martirio, nunca negó la bondad del matrimonio ni la bondad de la vida. Si el ascetismo de los monjes del desierto nos parece a nosotros puramente negativo y hostil a la vida, recordemos que sólo rompiendo completamente con el mundo antiguo —yéndose al desierto a comenzar una vida nueva— era posible conquistar la independencia

y la autonomía de los ideales cristianos. Sobre todo, había que rescatar al sexo de la degradación y vulgaridad en que había caído durante la decadencia de la sociedad grecorromana, y esto sólo se podía lograr por un proceso drástico de disciplina y penitencia purgativa. El catolicismo se irguió para sostener la existencia de los valores espirituales absolutos en un mundo desilusionado y desesperanzado, y, por lo tanto, tuvo que corroborar estos valores con el sacrificio de todo bien menor, no sólo del bien del matrimonio, sino hasta del bien de la propia vida. El carácter esencialmente positivo del ideal cristiano sólo podía realizarse plenamente cuando pasara la lucha con el mundo pagano, y así tenemos que considerar, antes que las vidas de santos como San Antonio y San Simeón Estilita, las de otros, como San Francisco de Asís y San Felipe Neri, para encontrar la expresión completa del ascetismo cristiano, ascetismo fundamentalmente humano y amigo de la vida.

Este supone un heroico sacrificio de la vida natural del sexo y de la familia para mejor servir a Dios y al pueblo cristiano, pero no es de ningún modo negación de los valores que ha superado.

Además, el catolicismo no se conforma con aceptar el matrimonio como un bien natural: desde el principio ha sostenido que el matrimonio posee positivo valor y significación espiritual, como medio de comunicar gracia sobrenatural. Este concepto sacramental del matrimonio tiene base en el famoso pasaje de la Epístola a los Efesios, en que se compara la unión del hombre y la mujer por el matrimonio a la unión de Cristo y la Iglesia, pasaje que es muy extraño que no tome en cuenta Bertrand Russell cuando declara que San Pablo nunca "sugiere que haya algún bien positivo en el matrimonio o que el afecto entre marido y mujer sea cosa hermosa y deseable". De hecho, en el misterio del amor es precisamente donde San Pablo encuentra el significado del matrimonio. Este no

es simplemente unión física de los cuerpos, empujados por el instinto ciego del deseo, ni es la abstracta unión moral de las voluntades. Es la expresión física o la encarnación de una unión espiritual, en que el acto sexual se ha convertido en el vehículo de un más alto propósito creador. Por esta razón la Iglesia mira el matrimonio como figura y participación sacramental del misterio de la Fe: el matrimonio de Dios y hombre en la encarnación. Así como la humanidad es salvada y deificada por Cristo, así las funciones naturales del sexo y la reproducción son espiritualizadas por el sacramento del matrimonio.

A primera vista, esta doctrina puede parecer infinitamente alejada de la realidad de la vida y de escasa utilidad para el moralista práctico. Pero una vez que hemos renunciado al vano intento de racionalizar la vida sexual, debemos estar preparados para hallar en el sexo un elemento afín a los supremos misterios de la vida. Siempre ha tenido

el hombre el sentido religioso del sexo. La religión primitiva lo veía como el supremo misterio cósmico, fuente de la vida y fecundidad de la tierra, mientras las religiones superiores hicieron de él la base de su concepción de la vida, ya en sentido pesimista, como en el budismo, ya, como en China, en la idea metafísica de un orden rítmico que impregna la vida del universo. El Cristianismo dió un paso más, atribuyendo al sexo positiva significación espiritual, y dió así a la civilización occidental un ideal de amor y matrimonio más elevado que el de cualquier otra cultura. Para que estos ideales característicamente europeos sobrevivan, es necesario preservar una base espiritual para la vida sexual. El romanticismo intentó realizarlo, creando una religión del sexo y exaltando la pasión hasta convertirla en un ideal espiritual; pero, al hacerlo así, perdió tanto su sostén en los principios espirituales cuanto en las realidades físicas. El modo verdadero de espiritualizar el sexo no es

idealizando nuestras emociones y disimulando el apetito físico bajo una nube de sentimiento, sino disponiendo nuestra vida sexual en relación con una realidad más universal. La idealización romántica de la pasión y el intento racionalista de reducir el amor y la satisfacción del deseo físico fracasan por igual en dar base a la vida sexual, pues ésta sólo puede fundarse en un orden espiritual que trascienda los apetitos y la voluntad egoísta del individuo. Sólo cuando el hombre acepta el matrimonio como algo superior a sí mismo, como sagrada obligación a la que debe conformarse, es capaz de realizar todas sus posibilidades espirituales y sociales.

De ahí que la restauración del concepto religioso del matrimonio, ideal católico, sea la más importante de todas las condiciones requeridas para solucionar nuestras dificultades presentes. Su importancia no puede medirse por consideraciones prácticas, porque significa la reintroducción de

un principio espiritual dentro del propio núcleo de la vida humana.

La civilización occidental está amenazada hoy día con la pérdida de su libertad y de su carácter humano. Está en peligro de sustituir con un mecanismo muerto una cultura viva. El hedonismo no puede ayudarla, ni siquiera el racionalismo. Sólo puede salvarse por una renovación de la vida. Y esto es imposible sin amor, porque el amor es la fuente de la vida, tanto física como espiritual. Pero si se divorcia el deseo físico de su principio espiritual y se convierte en fin de sí mismo, deja de ser amor y ya no da vida. Degenera en estéril lujuria. Sólo cuando la fe lo espiritualiza se convierte en amor vivificante y participa del misterio de la creación. Amor exige fe, como vida exige amor. La pérdida de la fe significa, en último término, no sólo desorden y dolor moral, sino la pérdida de la vitalidad social y la consunción de la vida física.

FIN